Digitized by Google

Library
of the
University of Wisconsin

8.50

bq 35¢

Digitized by Google

DIE QUELLEN

DER

SYNOPTISCHEN ÜBERLIEFERUNG

VON

D. **BERNHARD WEISS**

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG

1908

Digitized by Google

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND **CARL SCHMIDT**

3. REIHE 2. BAND HEFT 3
32. BAND HEFT 3

Digitized by Google

138154
JAN 20 1910
CBUG
·2W43

Vorwort.

Hoffentlich wird mir niemand die Torheit zutrauen, daß ich meine, den Text der Matthäus- und Lukasquelle verbotenus kritisch herstellen zu können. Daß Matth. nicht imstande gewesen ist, den ganzen Inhalt seiner Quelle (Q) in seine großen Redekompositionen und den Rahmen des Markusevangeliums einzuordnen, beweisen die Sprüche, die in ihm noch erhalten sind, ohne daß eine Spruchreihe, in die sie hineinpassen könnten, noch zu finden ist, sowie die Stoffe, die Luk. allein noch aus ihr erhalten hat. Auch bei Luk. finden sich Reste seiner Quelle (L), die nur schwer in größere Zusammenhänge einzuordnen waren, und über der Konkurrenz seiner drei Quellen kann manches aus L verloren gegangen sein. Matth. hat ja nur Kap. 5—9 eine eigene Anordnung, aus der sich etwas über die Ordnung der Stoffe in seiner Quelle erschließen läßt; Luk. will καθεξῆς schreiben, d. h. der Ordnung seiner Quellen (die er für die zeitliche hält) folgen, ist aber selbstverständlich, da dieselbe eine sehr verschiedene war, vielfach genötigt gewesen, von jeder einzelnen abzuweichen. Selbst wo wirklich bei Matth. und Luk. zweifellos dieselbe Quelle — und nicht etwa Parallelüberlieferungen in Q und L, was doch auch nicht immer so ganz leicht zu entscheiden — benutzt wird, kann man wohl mit Anwendung der bekannten kritischen Grundregel, daß die Form, deren Entstehung sich am leichtesten motivieren läßt, die sekundäre ist, mit einiger Sicherheit den ursprünglichen Wortlaut ermitteln; aber oft genug bleibt doch auch hier das Urteil notwendig ein subjektiv gefärbtes. Ein bestimmter Sprachgebrauch von Q läßt sich nur selten so sicher

Digitized by Google

feststellen, daß er entscheiden könnte, da Matth. zweifellos manchmal der Quelle seinen eigentümlichen Sprachgebrauch aufgedrückt hat, und Luk. ja seine Quellen überhaupt meist stilistisch bearbeitet. Daher läßt sich, wo Stücke aus Q bei Matth. oder Luk. allein erhalten sind, der Wortlaut mit ganz geringen Ausnahmen gar nicht mehr feststellen, und dasselbe gilt von den Stücken aus L bei Luk. Hier konnte ich nur den Wortlaut, den Matth. oder Luk. geben, einfach beibehalten und, wo dieselbe sich nicht ganz deutlich aufdrängt, auf jede Nachweisung einer etwaigen Bearbeitung verzichten. Man darf nämlich nicht vergessen, daß auch die beiden Evangelisten sich vielfach den Sprachgebrauch ihrer am meisten gebrauchten Quellen angeeignet haben.

Wenn ich dennoch eine Aufstellung der beiden Quellen versucht habe, so geschah es, weil in den „Quellen des Lukasevangeliums“ (Stuttgart und Berlin bei J. G. Cotta 1907) der methodische Gang der Untersuchung die Resultate notwendig so zersplitterte, daß nicht leicht ein Überblick über dieselben gewonnen werden konnte. Ich konnte daher in jenem Buche, auf dessen nähere Darlegungen ich überall verweise, wo einfach mit S. so und soviel zitiert wird, kein Gesamtbild dieser Resultate geben, die ohnehin bei dieser Zusammenstellung noch oft näher bestimmt, ja selbst modifiziert werden mußten. Vor allem aber lag mir daran, eine Charakteristik dieser Quellen zu versuchen, die sich nur auf Grund eines solchen Gesamtbildes einleuchtend machen ließ. Auch schien mir wichtig, daneben eine ebensolche Charakteristik des Markusevangeliums zu geben, die durch die Vergleichung der beiden älteren Quellen für die historische Kritik sehr wertvoll wird, und ein Bild der Art, wie die beiden jüngeren Evangelisten ihre Quellen verwertet haben. Wenn ich hiermit den Abschluß meiner Studien über die synoptischen Quellen vorlege, so hoffe ich damit wenigstens den Beweis zu liefern, daß derselbe nicht auf müßigen Hypothesen oder gar tendenziösen Zurechtstellungen, sondern auf gewissenhaften Detailuntersuchungen ruht.

D. Weiß.

Digitized by Google

1. Aufstellung der Matthäusquelle (Q).

I.

Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάνην τὸν Ζαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ, καὶ παραγίνεται εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου[1]. *οὗτός ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται, καὶ ἔσται τὰ σκολιὰ εἰς εὐθείας καὶ αἱ τραχεῖαι εἰς ὁδοὺς λείας, καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ*[2].

ἔλεγεν οὖν[3]*· γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς; ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετα-*

---

[1]) Daß Lk. 3, 2 den Eingang von Q bildete, ist in m. Lukasquellen S. 189 erwiesen. Es muß aber dem *ἐγένετο* irgend eine Zeitbestimmung vorhergegangen sein, die Lk. 3, 1 näher bestimmte. Das kann nur das *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* Mt. 3, 1 gewesen sein, das Matth. unmöglich selbst wählen konnte, weil es im Zusammenhange mit Kap. 1. 2 höchst mißverständlich war (vgl. Meyers Kommentar[9] S. 59). Verständlich ist es nur in einer Quelle, die damit begann, indem sie auf die Tage hinwies, in welchen die Geschichte spielt, von der sie erzählen will. Es ist sehr wahrscheinlich, daß auch das *παραγίνεται* Mt. 3, 1 (vgl. Lk. 8, 19. 11, 6 in Q), der Quelle angehört, da sonst nicht abzusehen ist, warum der Aor. Mk. 1, 4 in das Präsens verwandelt wurde, während das *καὶ ἦλθεν* Lk. 3, 3 dem Aor. *ἐγένετο* v. 2 konformiert ist. Das Präs. entspricht dem folgenden *οὗτός ἐστιν*. Daß das *εἰς πᾶσαν τ. περίχ. τ. Ἰορδ.* in Q stand, beweist Mt. 3, 5 (vgl. S. 189 f).

[2]) Die ganz eigenartige Zitationsformel, die von der sonst stereotypen bei Matth. abweicht, kann nur aus Q sein. Daß die Erweiterung des Zitats aus Q stammt, ist S. 190 gezeigt.

[3]) Da Matth. und Luk. in verschiedener und beide nachweislich in ungeschichtlicher Weise diejenigen näher bestimmen, an welche die Täuferrede gerichtet ist (S. 64), wird die Rede in Q mit dem einfachen *ἔλεγεν οὖν* (Lk. 3, 7) eingeführt sein. Das Imperf. deutet an, daß nicht Worte

Digitized by Google

νοίας καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ[4]. *ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται*[5]. *ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μού ἐστιν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα αὐτοῦ βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί*[6], *οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ*[7].

καὶ παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάνην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ[8]. *ὁ δὲ διεκώλυεν αὐτὸν λέγων· ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με; ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ἄφες ἄρτι· οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην· τότε ἀφίησιν*

---

folgen, die in einer bestimmten Situation gesprochen sind, sondern daß in der folgenden Rede zusammengefaßt wird, was über die Art, wie Johannes dem Herrn den Weg bereitete (daher das *οὖν*), überliefert war.

[4]) In den sonst wörtlich gleichen Versen Mt. 3, 7—9 = Lk. 3, 7f hat Luk. nur den kollektiven Sing. *καρπόν* in den Plur., sowie die Wortstellung und das schwierige *δόξητε* in das ihm so beliebte *ἄρξησθε* geändert. Vgl. S. 64 Anm. — [5]) vgl. Mt. 3, 10, wörtlich gleich Lk. 3, 9, der nur das ihm so beliebte *δὲ καί* statt des einfachen *δέ* hat. — [6]) vgl. Mt. 3, 11, wo nur das *εἰς μετάνοιαν* zugesetzt und das hebraistische *αὐτοῦ* weggelassen ist. Über die Motive der Änderung in Lk. 3, 16 vgl. S. 140f Anm. — [7]) vgl. Mt. 3, 12 = Lk. 3, 17, über dessen rein stilistische Korrekturen vgl. S. 64 Anm. Auch Harnack, Sprüche und Reden Jesu, Leipzig 1907, S. 6ff hat in allem Wesentlichen den Text von Mt. 3, 7—12 als den von Q anerkannt.

[8]) Den Eingang des Gesprächs zwischen Jesu und dem Täufer (Mt. 3, 14f), das nach S. 190f in Q gestanden haben muß, habe ich nach Mt. 3, 13 gegeben und nur für das dem Matth. in der Erzählung so charakteristische *τότε* ein einfaches *καί* eingesetzt. Das *παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς* entspricht dem *παραγίνεται* 3, 1 und weicht von dem *ἦλθεν Ἰησοῦς* Mk. 1, 9 ab, wie das *ἀπὸ τῆς Γαλιλ.* von dem *ἀπὸ Ναζαρὲτ τ. Γαλ.* daselbst, das sich freilich nach Mt. 2, 23 erklären würde, auch wenn Matth. einfach dem Mrk. folgte. Das *πρὸς τὸν Ἰωάνην* und das *τοῦ βαπτισθῆναι* statt des *ἐβαπτίσθη ὑπὸ Ἰωαν.* bei Mrk. hängt natürlich damit zusammen, daß dieser zunächst sich weigert, Jesum zu taufen, aber für die Voraufnahme des *ἐπὶ τ. Ἰορδ.* zeigt sich kein Grund. Natürlich kann ebensogut die Einleitung in Q anders gelautet haben und von Matth. nach Mrk. nur der folgenden Einschaltung aus Q wegen geändert sein. Dann könnte hier in Q auch die Taufwirksamkeit des Johannes erwähnt gewesen sein, die sonst nur einfach nach 3, 11 vorausgesetzt wäre, und die Mt. 3, 5f nach Mk. 1, 6 geschildert war; aber da wir dann die Einleitung des Gesprächs aus Q nicht kennen, habe ich sie nach Matth. gegeben, ohne damit diese Frage entscheiden zu wollen.

Digitized by Google

αὐτόν. καὶ ἰδοὺ ἠνεῴχθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν πνεῦμα θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν ἐπ' αὐτόν. καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα[9].

καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου, καὶ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ ὕστερον ἐπείνασεν[10]. *καὶ ὁ διάβολος εἶπεν αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται· ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· γέγραπται· οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐν παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ*[11]. *καὶ ἤγαγεν αὐτὸν εἰς Ἰερουσαλὴμ καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ, καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου. καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι εἴρηται· οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου*[12]. *καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν ἔδειξεν αὐτῷ πάσας*

---

[9]) Daß Mt. 3, 16 durch die Aufnahme des *εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος* aus Mk. 1, 10 und das voraufgeschickte *βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς*, das für Q schon in dem *ἀφίησιν αὐτόν* lag, das *εἶδεν* Jesum zum Subjekt erhalten hat, ist S. 191 gezeigt worden. Sonst ist die Täufervision dort einfach nach Q wiedergegeben und wohl nur das *ἐρχόμενον*, wovon sich bei Mrk. und Luk. keine Spur zeigt, eingeschoben. Daß aber noch Lk. 3, 22 deutlich Spuren von dieser Darstellung der Täufervision erhalten sind, die sich als solche durch die Fassung der Himmelsstimme verrät, ist S. 191 gezeigt.

[10]) Die Einleitung der Versuchungsgeschichte wird in Q wesentlich wie Mt. 4, 1 gelautet haben; denn das *ἀνήχθη*, das Matth., weil er den Täufer hatte nach Mk. *ἐν τῇ ἐρήμῳ* auftreten lassen (3, 1), auf die höher gelegene Wüste bezog, hatte dort einen guten Sinn, wo Johannes ja in der Jordanaue (Lk. 3, 3) wirkte. Die 40 Tage stammen natürlich aus Mk. 1, 13; daher kann es weiter nur geheißen haben *καὶ ἔφαγεν οὐδὲν* (vgl. Mt. 11, 18 = Lk. 7, 33 aus Q) *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* (wie v. 1). Das bei Mt. 4, 2 erhaltene *καὶ ὕστερον* (vgl. Mt. 21, 30. 32. 37. 25, 11 in Q) *ἐπείνασε* umschrieb Luk. durch den ihm so geläufigen gen. abs. und das auch 4,13 gebrauchte *συντελ.* Näheres vgl. S. 192.

[11]) Die Einzelversuchungen gebe ich nach Matth., soweit nicht mit Sicherheit aus Luk. sich eine Änderung bei ihm nachweisen läßt. So gleich in dem bei Matth. so häufigen *προσελθὼν ὁ πειράζων* Mt. 4, 3, in dem sich die Vorstellung ausprägt, daß der Teufel in einer nicht unmittelbar erkennbaren Gestalt an ihn herantrat. Luk. dagegen, der noch deutlich die ältere Vorstellung erhalten hat, wonach es sich um eine innere Ansprache und ein Wirken des bösen Geistes handelt, hat 4, 3 *λίθοι* und *ἄρτοι* in den Sing. verwandelt und die zweite Hälfte von Deut. 8, 3 fortgelassen, wie S. 100 gezeigt.

[12]) Das *παραλαμβάνει αὐτόν* Mt. 4, 5 involviert dieselbe Vorstellung, wie das *προσελθών* v. 3, und 27, 53 zeigt, daß die Bezeichnung Jerusalems

τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, καὶ εἶπεν αὐτῷ· ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν προσκυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ. καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· ὕπαγε, σατανᾶ· γέγραπται γάρ· προσκυνήσεις κύριον τὸν θεόν σου καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις[13]. *καὶ ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ*[14].

II.

— — *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων*[1]· *μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύ-*

---

als der *ἁγία πόλις* eine Eigentümlichkeit des Matth. ist. Die Einführung der Wechselreden mit *λέγει* und das *ἔφη* Mt. 4, 6 sind Liebhabereien des Matth. (vgl. S. 10. 11 Anm.), und das *γέγραπται* statt des *εἴρηται*, das noch Lk. 4,12 erhalten, kann leicht noch dem *γέγραπται* 4, 6 konformiert sein. Über die Umstellung der zweiten Versuchung Lk. 4, 9–12 und die Änderungen an ihr vgl. S. 101.

[13]) Das *πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν*, Mt. 4, 8, welches das folgende Präsens hervorgerufen hat, geht wieder von der Vorstellung einer leibhaftigen Begleitung des Teufels aus, wie das *πεσών* davon, daß er den unmittelbaren Gestus der Anbetung fordert, im Gegensatz zu dem *προσκυν. ἐνώπιον* Lk. 4, 7 (vgl. Apok. 3, 9). Auch das *τότε λέγει αὐτῷ*, wie die betonte Stellung des *κύριον τ. θ. σ.* Mt. 4, 10 wird dem Evangelisten angehören. Über die Korrekturen des Luk. vgl. 101 f. Zweifelhaft bleibt nur das *ἐν στιγμῇ χρόνου* Lk. 4, 5, das sehr wohl ursprünglich sein könnte. Auch Harnack a. a. O. S. 33—37 stimmt vielfach mit meiner Rekonstruktion von Q in Mt. 4, 1—10 überein. Die Abweichungen beruhen teils auf der Annahme einer Ursprünglichkeit der Auffassung von der Versuchsgeschichte bei Matth., teils auf einer abweichenden Ansicht über das Verhältnis von Mrk. zu ihm und können daher im Einzelnen nicht diskutiert werden. Aber daß die Erwähnung der Versuchung bei Mrk. eine ausführlichere Darstellung der Versuchungen voraussetzt, hat Harn. S. 158 Anm. voll anerkannt.

[14]) Lk. 4, 13 rührt jedenfalls ganz von der Hand des Evangelisten her; aber da das *προσῆλθ. αὐτῷ* bei Matth. so überaus häufig ist (vgl. S. 11), wird der Schluß in Q einfach geheißen haben, wie Mk. 1, 13. Vgl. S. 102. 192.

II.

[1]) Natürlich muß in Q irgend ein Übergang von der Vorgeschichte zu der öffentlichen Wirksamkeit Jesu gemacht sein; aber derselbe läßt sich nicht mehr nachweisen, da alles, was Mt. 4, 12—25 steht, soweit es nicht eigene Kombination (und nachweislich ungeschichtliche, vgl. 4, 13 —16) des Evangelisten ist, aus Mrk. stammt. Eine Spur davon findet sich nur in dem *καταλιπὼν τὴν Ναζαρά* Mt. 4, 13, da Matth. selbständig 2, 23. 21, 11, wie Mrk., *Ναζαρέτ* schreibt (vgl. S. 193), während auch die Lukas-

ματι, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ[2]. *μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται. μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται*[3]. *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκα δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. μακάριοί ἐστε, ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν. χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν*[4].

---

quelle noch das ursprüngliche *Ναζαρά* erhalten hat (4, 16). Dagegen muß die Einleitung der Bergrede 5, 1f aus Q stammen, da S. 28ff gezeigt ist, daß auch Luk. die folgende Rede als auf der Berghöhe und an die *μαθηταί* gehalten vorfand, obwohl beide Evangelisten bereits nach späterer Vorstellung zugleich große Volksmassen als ihr Auditorium denken. Der gen. abs. *καθίσαντος αὐτοῦ* könnte sachlich sehr wohl aus Q stammen, da *καθίζειν* Mt. 13, 48. 19, 28. 23, 2 sicher in Sprüchen aus Q stammt, aber die Form des gen. abs. ist bedingt dadurch, daß das *προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*, das die Ausdrucksweise des Matth. zeigt und von ihm, wie überall, von den Zwölfen genommen wird, 5, 2 vorbereiten mußte, wo in Q die Rede an die *μαθηταί* gerichtet war. Das *ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ* findet sich überhaupt nur hier, da es Mt. 17, 27 ganz anders gemeint ist, und kann daher wohl ursprünglich sein, wie das *ἐδίδασκεν*, da das Imperf., wie Lk. 3, 7, andeutet, daß im Folgenden alles zusammengefaßt ist, was über die Rede auf dem Berge überliefert war (vgl. auch das *ἔλεγεν* Lk. 6, 20).

[2]) vgl. Mt. 5, 3. Der Ausdruck *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ist ausschließlich dem Matth. eigentümlich, der nur noch auf die himmlische Vollendung des Gottesreiches hofft, und muß daher überall durch das auch in Q sicher bezeugte *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* ersetzt werden.

[3]) vgl. Mt. 5, 4. 6. Daß Mt. 5, 5. 7—9 Zusätze des Evangelisten sind, ist S. 257 Anm. gezeigt worden. Es wird durch Luk. bestätigt, obwohl dieser hier nicht eine Bearbeitung von Q bietet, sondern eine Parallelüberlieferung aus L, die aber deutlich beweist, daß die Rede nur mit diesen drei Seligpreisungen begann. Da Harnack Lk. 6, 20—38 für eine direkte Bearbeitung von Q hält, so können hier seine Abweichungen in der Auffassung der Textverhältnisse nicht näher diskutiert werden.

[4]) vgl. Mt. 5, 10—12. Mt. 5, 11 fällt auf, daß, nachdem das *ὀνειδ.* in *διώκειν* verallgemeinert, doch noch in dem *καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι ἕνεκεν ἐμοῦ* ein Fall gesetzt wird, der auf eine ähnliche Kränkung wie das *ὀνειδ.* hinauskommt. Gewiß ist die Mahnung von Harnack S. 143 sehr beachtenswert; aber hier drängt doch die Unebenheit des Textes die Vermutung von selbst auf, daß dies ein Zusatz des Evangelisten ist, der auf spezielle Vorkommnisse seiner Zeit und Umgebung anspielt. Vgl. S. 257. Mt. 5, 13—16 ist eine Einschaltung des Evangelisten in die Bergrede (vgl. S. 258); denn die Stelle von 5, 15f haben wir in Lk. 11, 33 nachgewiesen (vgl. S 76), und wir werden die Sprüche dort behandeln. Die Stelle von Mt. 5, 13 in Q läßt sich zwar nicht mehr nachweisen; aber S. 146 ist gezeigt, daß er in Q gestanden haben muß. Dann aber wird auch 5, 14b aus Q herrühren, obwohl wir dies, da wir keine Parallele haben, nicht mehr nachweisen können. Mt. 5, 14a ist nur die Einleitung des Evangelisten zu 5, 15f.

μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι. ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται. ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ· ὃς δ'ἂν ποιήσῃ καὶ διδάσκῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ[5].

ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐ φονεύσεις· ὃς δ'ἂν φονεύσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει· ὃς δ'ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ῥακά, ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ· ὃς δ'ἂν εἴπῃ μωρέ, ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός[6]. — *ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· οὐ μοιχεύσεις. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτὴν ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.* — *ἐρρέθη δέ· ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ,*

---

[5]) vgl. Mt. 5, 17 — 20. In der Parallelüberlieferung bei L fehlten diese Verse, wie die nähere Ausführung von 5, 20 in der folgenden Polemik gegen die Gesetzesauslegung der Schriftgelehrten und die Gesetzeserfüllung der Pharisäer. Warum, und weshalb Luk. diese Parallelüberlieferung bevorzugte, ist S. 258 nachgewiesen. Daß aber Luk. diese Ausführung in Q las, zeigt Lk. 16, 17 unwiderleglich, wo er diesen Spruch in seinem Zusammenhange meinte verwerten zu können (vgl. S. 89). In diesem mußte natürlich der Eingang geändert werden; aber bei der Neubildung desselben schwebt dem Verf. ebenfalls ein Wort Jesu aus Q vor (Mt. 9, 5). Eine sachliche Änderung (vgl. Harnack a. a. O. S. 42) ist dabei schwerlich beabsichtigt. Die Wiederholung des in etwas anderem Sinne gebrauchten *παρελθεῖν* umgeht der Pauliner und schreibt in Erinnerung an Stellen wie Röm. 9, 6. 1. Kor. 13, 8 *πεσεῖν;* das *ἰῶτα ἕν* läßt er fort, weil seine Leser ja das hebräische Alphabet, dessen kleinster Buchstabe es ist, nicht kennen. Der Schlußsatz, der viel zu schwierig ist, um von Matth. hinzugefügt zu sein (wie Harnack a. a. O. S. 43 vermutet), mußte bei der Umgestaltung des Schlusses wegfallen. Über den Wortlaut von Mt. 5, 17. 19f kann man natürlich im Einzelnen, da wir keine Parallelen haben, nicht entscheiden; wir geben ihn hier, wie überall, nach Matth. Zu dem *πληρῶσαι (τὸν νόμον)* vgl. 3, 15 *(πληρ. τὴν δικ.).*

[6]) vgl. Mt. 5, 21—22. Die daran geknüpften Ermahnungen, die ohnehin ganz aus dem Tenor dieser Gesetzeserklärung herausfallen, sind eine Einschaltung des Matth., wie Lk. 12, 54—59 zeigt, wo der Spruch 5, 25f allein in seiner rein parabolischen Gestalt und seiner einleuchtenden Veranlassung gegeben ist (vgl. S. 91 f). Dann wird aber auch die Ermahnung 5, 23f aus Q stammen, wenn wir auch seine Stelle daselbst nicht mehr nachzuweisen imstande sind.

δότω αὐτῇ ἀποστάσιον. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἄλλην μοιχεύει καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει[1].

πάλιν ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως, μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ, μήτε ἐν τῇ γῇ, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστιν τῶν ποδῶν αὐτοῦ, μήτε εἰς Ἱεροσόλυμα, ὅτι πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως· μήτε ἐν τῇ

---

[1]) vgl. Mt. 5, 27 f. 31 f. Die vom Evangelisten dazwischen geschobene, hier höchst mißverständliche Ermahnung 5, 29 f, werden wir Mt. 18, 8 f in ihrem ursprünglichen Zusammenhange wiederfinden, wo ihre ursprüngliche Fassung zu untersuchen sein wird (vgl. S. 146). Der Spruch von der Ehescheidung ist Lk. 16, 18 in der ursprünglichsten Form erhalten, wie er dem Evangelisten aus Q bekannt war, gerade weil er ihn dort allegorisch deutet (vgl. S. 89 f. 147). Es scheint mir ganz unmöglich, daß der Spruch ursprünglich in der ersten Hälfte gelautet haben kann: *ὁ ἀπολ. τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι* und den Sinn gehabt haben: „sie und der neue Mann sind Ehebrecher" (Harnack, S. 44. 139), weil dann die zweite Hälfte notwendig heißen müßte: *καὶ ὃς ἐὰν αὐτὴν* (oder mindestens: *τὴν γυν.*) *γαμήσῃ μοιχᾶται.* Die Entlassung des Weibes macht doch nur, daß sie die Ehe bricht, wenn sie wieder heiratet (wofür es ganz gleichgiltig, ob dies wahrscheinlich war, oder nicht), vorausgesetzt, daß sie nicht selbst wegen *πορνεία* entlassen ist, also zuerst ihrerseits die Ehe gebrochen hat. Daraus folgt, daß die Umbildung mit dem *παρεκτὸς λόγου πορνείας* zusammenhängt, das natürlich auch Harnack für Zusatz hält. Nur mit dem Gedanken, den Luk. darbietet, hat auch Mk. 10, 11 den Spruch von der Ehescheidung gekannt; und sein nach Luk. durchaus ursprüngliches *καὶ γαμήσῃ ἄλλην* hat erst Mt. 19, 9 den Evangelisten dazu verführt, in der Wiedergabe des Mrk. aus der *πορνεία* des Weibes einen Ehescheidungsgrund zu machen, wodurch die Christenheit so arg irregeführt ist. Daß Lk. 16, 18 auf Mk. 10, 11 reflektiert haben sollte in einem Zusammenhang, in dem er nachweislich nur Sprüche aus Q verwertet hat (16, 16 f), wie Harnack vermutet, ist ganz unwahrscheinlich; selbst formell zeigt seine Fassung des Spruches genau das *πᾶς* mit artikuliertem Partizip, das in demselben Zusammenhang von Q Mt. 5, 22. 28 stehend und ja auch Mt. 5, 32 in dem *πᾶς ὁ ἀπολύων* noch erhalten ist, also nicht, wie Harnack meint, Änderung des Luk. sein kann, auf dessen Rechnung höchstens das *ἑτέραν* für *ἄλλην* kommt. Denn ich muß jetzt gegen meine Ausführung S. 147 erklären, daß kein Grund vorliegt, das *ἀπὸ ἀνδρός* für einen Zusatz zu halten, und daß das mit 5, 27. 28 übereinstimmende *μοιχεύει* sicher ursprünglich ist, da ja Matth., der in jenem Zusammenhange Q nicht vor sich hat, nicht maßgebend sein kann für die Fassung in Q. Vollkommen Recht hat Harnack S. 137 nur darin, daß Mrk. nicht älter als Q sein kann, schon darum weil er 10, 12 den Spruch auf das griechisch-römische Ehescheidungsrecht anwendet; aber darum eben kann sein Kontext nicht für die Fassung des Spruches in Q maßgebend sein.

κεφαλῇ σου ὀμόσῃς, ὅτι οὐ δύνασαι μίαν τρίχα λευκὴν ποιῆσαι ἢ μέλαιναν. ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν[8]. — *ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα σου, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην. καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον. καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο. τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς*[9].

ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου· ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους[10]. *ἐὰν*

---

[8]) vgl. Mt. 5, 33—37, ohne Parallele, daher einfach nach Matth. In dem hergestellten Text von Q springt es recht klar in die Augen, wie mit dem *πάλιν* und der Wiederholung der volleren Einführungsworte die zweite Dreiheit der erklärten Gesetzesworte beginnt, deren Erklärung erheblich ausführlicher wird als die der ersten Dreiheit.

[9]) vgl. Mt. 5, 38—42. Hier finden sich für v. 39f. 42 bei Lk. 6, 29f, freilich in anderem Zusammenhange, Parallelen. Schon das zeigt, daß hier nicht eine Bearbeitung von Q vorliegt, sondern eine Parallelüberlieferung aus Luk., wie S. 259 gezeigt ist. Wenn Harnack S. 45f das erstere annimmt, so geht seine Textvergleichung doch mehr auf das Stilistische und Lexikalische im Einzelnen und übersieht den sachlichen Zusammenhang und das Motiv der Umgestaltung bei Luk., der, wo er Q nachweislich benutzt, sich nirgends so fortgesetzt von seiner Vorlage entfernt. Vollkommen Recht aber hat Harnack darin, daß bei Matth. der Text von Q unanfechtbar erhalten.

[10]) vgl. Mt. 5, 43—45. Die beiden letzten Verse haben ihre Parallele in Lk. 6, 27f. 35. Auch hier hat Harnack S. 46 überzeugend dargetan, daß das schlichte Gebot der Feindesliebe Mt. 5, 44 in Q ursprünglich ist; aber in der Amplifikation bei Lk. 6, 27f sieht er „eine ausgeklügelte Steigerung", wie ich sie bei Luk. den von ihm bearbeiteten Texten gegenüber nicht nachzuweisen wüßte; und warum Luk. das *διώκειν* hier wie Mt. 5, 11. 12 „vermieden" haben sollte, gesteht er selbst nicht zu wissen. Daraus erhellt, daß wir auch hier keine Bearbeitung von Q durch Luk. haben, sondern eine selbständige Parallelüberlieferung aus L (vgl. S. 258f). Aus ihr erklärt sich auch, was Harnack nicht berücksichtigt, woher der Spruch von der Feindesliebe noch einmal 6, 35 wiederkehrt; aber auch hier handelt es sich doch nicht bloß um die Vorliebe des Luk. für *ὕψιστος* oder die Vermeidung des *ὅπως*, sondern das Motiv der Feindesliebe ist völlig anders bei Luk. gewandt, wie bei Matth. (vgl. S. 260f), mit einem sichtlichen Nachklang von der Lohnverheißung Mt. 5, 12, die, wie wir zeigen werden, in L Lk. 6, 23 nicht stand. Nur der Begründungssatz mit *ὅτι*,

γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι οὕτως ποιοῦσιν; καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειός ἐστιν[11].

προσέχετε δὲ τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς· εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ὅταν οὖν ποιῇς ἐλεημοσύνην, μὴ σαλπίσῃς ἔμπροσθέν σου, ὥσπερ οἱ ὑποκριταὶ ποιοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς ῥύμαις, ὅπως δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν. σοῦ δὲ ποιοῦντος ἐλεημοσύνην μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου,

---

der dazu garnicht paßt, kann nicht in L gestanden haben, sondern ist eine unklare Reminiszenz des Luk. an den ihm hier garnicht vorliegenden Spruch Mt. 5, 45 b, deren sekundären Charakter Harnack richtig erkennt und mit vollem Recht bei einer Bearbeitung des Textes von Q nicht begreifen kann. Übrigens ist auch der πατὴρ ἐν οὐρανοῖς ursprünglich, da dieser term. techn. aus Q noch Lk. 11, 13 (vgl. Mt. 7, 11) und Mk. 11, 25 deutlich durchblickt, und Matth. im Unterschiede davon den term. ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος geprägt hat. Auch das δικ. καὶ ἀδικ. hat Harnack ohne Grund verdächtigt.

[11]) vgl. Mt. 5, 46—48, wo ich für den πατὴρ οὐράνιος, den Matth. hier zum ersten Mal, um den πατὴρ ἐν οὐρ. aus 5, 45 nicht zu wiederholen (wovor sich Q nicht scheut), gebraucht, den term. techn. aus Q eingestellt habe. Auch hier hat Lk. 6, 32 ff. 36 alles eine Parallele; aber es ist keine Bearbeitung des Textes von Q, bei der man schon nicht begriffe, warum Luk. den schönen Zusammenhang bei Q durch die Wiederaufnahme des Liebesgebots in 6, 35 zerstört hat, sondern eine selbständige Parallelüberlieferung aus L (vgl. S. 260f). Auch hier hat Harnack S. 46f die Ursprünglichkeit des Textes von Q bei Matth. vollauf anerkannt (vgl. auch das περισσόν 5, 47 mit 5, 37 und das ἐθνικοί mit 18, 17 in Q), obwohl er bei der Voraussetzung der Bearbeitung desselben durch Luk. dem Evangelisten eine für einen guten Griechen unmögliche Mißdeutung des ἀσπάζεσθαι zutraut und dem Hellenen zumutet, das Leihen sowohl 6, 34 wie 6, 35 als zinsloses vorauszusetzen und so zu einer Liebesleistung zu machen, was doch nur ein Jude nach Exod. 22, 25 tun konnte. Nur bei dem τέλειοι, das doch sicher schwieriger ist als das οἰκτίρμονες, zweifelt er, ob dasselbe ursprünglich ist und in Q stand; aber daß die göttliche Vollkommenheit in der Liebe besteht, die keinen Unterschied macht zwischen Bösen und Guten, Gerechten und Ungerechten, war ja 5, 45 deutlich genug gesagt, wenn wir dadurch seine (ihm wesensähnlichen) Kinder werden, daß wir sie nachahmen, welcher Satz eben in L fehlte (s. d. vor. Anm.). Daraus erhellt auch, daß das γένησθε dort, wie das ἔσεσθε hier, das einfach das Fut. der alttestamentlichen Gesetzessprache ist (vgl. Mt. 5, 21. 27. 33. 43), keineswegs der Logik entbehrt, die Luk. erst in seiner Bearbeitung von Q verbessern mußte, wie Harnack S. 47 meint.

τί ποιεῖ ἡ δεξιά σου, ὅπως ᾖ σου ἡ ἐλεημοσύνη ἐν τῷ κρυπτῷ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.

καὶ ὅταν προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ὅτι φιλοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν ἑστῶτες προσεύχεσθαι, ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν. σὺ δὲ ὅταν προσεύχῃ, εἴσελθε εἰς τὸ ταμεῖόν σου καὶ κλείσας τὴν θύραν σου πρόσευξαι τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.

ὅταν δὲ νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποί· ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν, ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν. σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπόν σου νίψαι, ὅπως μὴ φανῇς νηστεύων τοῖς ἀνθρώποις ἀλλὰ τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυφαίῳ ἀποδώσει σοι[12].

μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε· ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν[13]. *τί δὲ*

---

[12]) vgl. Mt. 6, 1—18. Die ganz parallele Durchführung des gegen die pharisäische Frömmigkeitsübung gerichteten Spruches 6, 1 an den drei Beispielen des Almosengebens, Betens und Fastens zeigt evident, daß Mt. 6, 7—15 eine Einschaltung des Evangelisten ist. Bestätigt wird das durch Lk. 11, 1—4, wo eine besondere Veranlassung erzählt wird, bei der Jesus den Jüngern das Mustergebet gab (S. 70—72). Dort werden auch die verschiedenen Fassungen desselben besprochen werden.

[13]) vgl. Mt. 7, 1 f. Daß Mt. 6, 19—34 eine Einschaltung des Evangelisten ist, erhellt daraus, daß diese Spruchreihe mit der Polemik gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer (5, 20) nichts zu tun hat, ja die letztere offenbar zerreißt, da das hochmütige Richten und Bessernwollen Anderer (Mt. 7, 1—5. 12) nur die Kehrseite der prahlerischen Frömmigkeitsübung ist, gegen die sich Mt. 6, 1—18 richtete. Bestätigt wird das durch Lk. 12, wo sich der größte Teil dieser Spruchreihe in ganz anderem Zusammenhange findet (vgl. S. 81 ff), in dem dieselbe näher zu besprechen sein wird. Daß dagegen Mt. 7, 1 in der Bergrede stand, beweist Lk. 6, 37 f, in dessen Zusammenhang aber das Nichtrichten als Übung der Barmherzigkeit aufgefaßt wird und deshalb der Spruch auch in ganz anderer reicher Ausführung erscheint (vgl. S. 261). Daher steht eben nicht *ἵνα μή*, sondern *καὶ οὐ μή*. So gewiß diese ganz selbständige Fassung nur aus der Parallelüberlieferung der Bergrede in L herrühren kann, so gewiß ist das *ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν* eine von Luk. hinzugefügte und darum seinen Sprachcharakter (bem. das Compos.) tragende Reminiszenz an Mt. 7, 2. Das bestätigt sich aber auffallend dadurch, daß dieser als Begründung eingefügte Spruch wohl das an Mt. 7, 1 erinnernde *μὴ κρίνετε καὶ οὐ μὴ κριθῆτε* begründet, aber keineswegs die folgende Ausführung in L, in der durchaus nicht die Äquivalenz der Ver

βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς; ἢ πῶς ἐρεῖς τῷ ἀδελφῷ σου· ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος ἀπὸ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου, καὶ ἰδοὺ ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου; ὑποκριτά, ἔκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκόν, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου[14]. *πάντα οὖν ὅσα ἂν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*[15].

---

geltung, sondern gerade ihre Überschwenglichkeit betont wird. Für den Wortlaut von Q zeugt noch Mk. 4, 25, der trotz seiner völlig anderen Anwendung wörtlich mit Matth. übereinstimmt (bem. das *ἐν ᾧ μέτρῳ*).

[14]) vgl. Mt. 7, 3—5. Es ist S. 95 gezeigt, wie Luk., der aus dem Epilog der Bergrede in Q einen zweiten Teil der Bergrede in L gestaltet, für denselben diese Sprüche verwertet hat, nur ohne ihre polemische Zuspitzung auf die Pharisäer. Bei ihm bilden sie lediglich den Beweis dafür, daß der Blinde den Blinden nicht führen kann (6, 39), weil der, welcher selbst einen Balken im Auge hat, dem Anderen nicht den Splitter aus dem Auge ziehen, d. h. der selbst Ungebesserte seinen Schüler nicht besser machen kann, als er selbst ist. Daher wird hier vor der Heuchelei des bei Matth. gerügten Unternehmens (bem. das *ὑποκριτά* Mt. 7, 5 und vgl. Mt. 6, 2. 5. 16) seine Erfolglosigkeit (bem. das *πῶς δύνασαι λέγειν* Lk. 6, 42) betont. Der sonstige Wortlaut bei Luk. zeigt nur leichte stilistische Varianten und bestätigt sofort, daß dieser hier denselben Text von Q wie Matth. vor Augen hat und überaus treu wiedergibt.

[15]) vgl. Mt. 7, 12. Daß die Sprüche Mt. 7, 6—11 der Bergrede nicht angehören können, so sinnvoll der Evangelist sie hier eingeflochten hat, ist S. 73 Anm. gezeigt worden. Mt. 7, 6 ist einer der Sprüche, deren Ort sich in Q nicht nachweisen läßt, so leicht er in der Aussendungsrede (vgl. Mt. 10, 5) seine Stelle gehabt haben könnte. Dagegen findet sich Mt. 7, 7—11 in einem nachweislich ursprünglichen Zusammenhang Lk. 11, 9—13 (vgl. S. 72). Daß die Spruchreihe hier dem Evangelisten gegenwärtig war, erklärt sich leicht, da er noch eben aus Lk. 11, 1—4 das Mustergebet entlehnt hatte (Mt. 6, 9—13). Dagegen beweist sich Mt. 7,12 als den ursprünglichen Schluß der eigentlichen Bergrede (abgesehen von dem Epilog) schon durch den Rückweis auf 5, 17 am Schluß, der natürlich Lk. 6, 31 fortfallen mußte, wo ja 5, 17 weggefallen und der Spruch den Erweisungen der Feindesliebe eingereiht ist. Daher betont das *καθώς — ὁμοίως* nur ganz allgemein die Gleichheit unsers Tuns an Andern mit dem von Anderen gewünschten, während, wenn der Spruch ursprünglich im Zusammenhange mit den Sprüchen über das Verhalten gegen die Feinde gestanden hätte, er die negative Fassung des Sprüchworts gehabt haben würde, wonach man dem Nächsten nichts tun soll, was man sich selbst nicht getan wünscht. Mt. 7, 12 dagegen liegt aller Nachdruck auf dem *πάντα ὅσα* und schließt vortrefflich die Polemik gegen die Pharisäer ab, die immer nur für sich Ehre und Anerkennung verlangten, während sie die Anderen nur richten und bessern wollten. Es ist S. 260 zugestanden, daß ein

εἶπεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς· μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν; οὐχὶ ἀμφότεροι εἰς βόθυνον ἐμπεσοῦνται[16]*; προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασιν προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσιν λύκοι ἅρπαγες*[17]*. ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς· μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλὰς ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα; οὕτως πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς ποιεῖ καλούς, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρποὺς πονηροὺς ποιεῖ· οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ἐνεγκεῖν, οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ἐνεγκεῖν*[18]*. οὐ πᾶς ὁ λέγων*

---

solcher Spruch sich auch in verschiedenen selbständigen Überlieferungen so gleichgestalten konnte, wie es der Vergleich von Mt. 7, 12 und Lk. 6, 31 zeigt, aber wahrscheinlicher bleibt es doch, daß Luk. den Spruch hier in Reminiszenz an Q eingeflochten hat, da eine selbständige Überlieferung ihn wohl in der oben bezeichneten Weise den Sprüchen von der Feindesliebe gleichgestaltet hätte. Bem. noch das lukanische *καθώς* und *ὁμοίως*.

[16]) Es ist S. 93 gezeigt worden, daß Lk. 6, 39 der ursprüngliche Eingang des Epilogs der Bergrede erhalten, und warum derselbe Mt. 7, 13 f durch den Spruch von den beiden Wegen ersetzt ist, der ebenfalls auf der Erinnerung an einen Spruch aus Q (vgl. Lk. 13, 23 f) beruht (S. 94). Daß derselbe aus Q stammt und Mt. 15, 14 den aus Mrk. entnommenen Zusammenhang unterbricht, daß daher seine Form ursprünglicher ist als die Mt. 15, 14 gegebene, ist S. 93 eingehend nachgewiesen.

[17]) vgl. Mt. 7, 15, wo nun einfach die Deutung des Gleichnisses von den blinden Blindenleitern auf die gegenwärtigen Volksführer folgte, welche die ganze Bergrede bekämpft hatte. Zweifeln kann man nur, ob sie in Q schon als Pseudopropheten bezeichnet waren, da S. 97 Anm. gezeigt ist, wie leicht sich dem Evangelisten diese Bezeichnung darbot. Aber da wir nicht wissen können, was an ihrer Stelle in Q stand, habe ich den Ausdruck in Q belassen. Luk. konnte diesen Spruch nicht aufnehmen, da seine Bergrede ja gar keine Gegner bekämpft, und er mußte nun die folgenden, aus Q entlehnten Sprüche (vgl. Anm. 14) mit dem Gleichnis 6, 39 in Beziehung setzen. Er tut das durch den Spruch 6, 40, der ebenfalls aus Q stammt, und den wir bei Mt. 10, 24 besprechen werden (vgl. S. 95).

[18]) vgl. Mt. 7, 16—18. Auch Lk. 6, 43 hat Mt. 7, 17 f aufgenommen und in seinem Zusammenhange dahin verwerten können, daß von einem ungebesserten Menschen keine Frucht einer bessernden Wirkung ausgehen kann. Daher der Sing. *καρπόν* und die Zusammenfassung des Doppelspruchs in den einen, der noch bestimmter dem guten den ungebesserten Lehrer gegenüberstellt. Beides führte den Evangelisten aber auf einen ähnlichen Bildspruch aus Q (Mt. 12, 33), in dessen Zusammenhang es sich ebenfalls um eine bestimmte Frucht handelt, die entscheiden soll, ob der Baum gut oder morsch sei, weshalb Luk. daraus (nur mit Hinzufügung von *ἕκαστον* und *ἰδίου*) Mt. 12, 33 aufnimmt (Lk. 6, 44 a). Das führt ihn aber auf Mt. 7, 16 zurück, wo derselbe Gedanke, nur mit spezieller

μοι κύριε, κύριε εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς[19]. *Πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς, ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος. ὅμοιός ἐστιν ἀνδρὶ φρονίμῳ*[20],

---

Beziehung auf die in der Rede bekämpften Volksführer, die bei ihm natürlich wegfallen mußte, ausgesprochen und zunächst durch das Gleichnis illustriert war, daß man von Gewächsen verschiedener Art doch nicht dieselben Früchte ernten kann. Auch dieses Gleichnis hat Lk. 6, 44b aufgenommen, aber da er hier den Zusammenhang von Mt. 12 im Auge hat, etwas freier als sonst wohl wiedergegeben. Denn 6, 45 bleibt er ja noch bei Mt. 12, 34b. 35, das er mit ganz unerheblichen Varianten (nur natürlich in umgekehrter Ordnung, da der Gegensatz von Herz und Wort, der bei Matth. im Zusammenhange der Rede liegt, bei ihm erst durch den vorigen Bildspruch dargeboten wird) wiedergibt. Näheres vgl. S. 96, wo auch gezeigt ist, daß Mt. 7, 19f eine Reminiszenz des Evangelisten an die Täuferrede ist, von der er erst wieder zu Mt. 7, 16 zurückkehren muß.

[19]) vgl. Mt. 7, 21. Harnack S. 52 nimmt den Wortlaut dieses Spruches für Q nicht mit Sicherheit in Anspruch, obwohl er ihn für ursprünglicher erklärt als Lk. 6, 46; aber offenbar nur, weil sich diese direkte Ermahnung an die Hörer nicht wohl als eine Bearbeitung jener Gnome fassen läßt. Dagegen entspricht sie ganz dem Charakter der Bergrede in L, zu deren Schluß Luk. jetzt zurücklenkt (vgl. S. 261). Dagegen ist Mt. 7, 22f eine Anwendung jener Gnome auf die Antinomisten der Gegenwart des Evangelisten, der aber eine Reminiszenz an Sprüche aus Q zugrunde liegt, die noch Lk. 13, 26f wesentlich ursprünglich erhalten sind, wo sie später besprochen werden sollen. Aus demselben Zusammenhange (Lk. 13, 24) hatte ja Matth. die Sprüche 7, 13f gebildet (vgl. Anm. 16). Näheres vgl. S. 97.

[20]) vgl. Mt. 7, 24. Harnack S. 53 hat richtig erkannt, daß die Einleitung mit dem *ὑποδείξω ὑμῖν κτλ.* Lk. 6, 47 nach Lk. 12, 5, wo es Matth. ebenfalls fortläßt, aus Q stammt (vgl. auch Mt. 3, 7 = Lk. 3, 7). Da nun Lk. 6, 46 und das ganze folgende Gleichnis 6, 48f nach L gegeben ist, so kann 6, 47 nur von Luk. in Reminiszenz an Mt. 7, 24 eingeschoben sein, um auf die Wichtigkeit des Gleichnisses aufmerksam zu machen. Das bestätigt ja auch das *καὶ ἀκούων*, das nach dem *ἐρχόμενος πρός με* durchaus überflüssig ist und den Parallelismus mit Lk. 6, 49 zerstört, welcher zeigt, daß in L mit dem Kommen zu Jesu eben das Hören gegeben war. Unmöglich kann Luk., der das *ἀνήρ* so liebt (er hat es 27mal), das *ἀνδρὶ φρονίμῳ* in *ἀνθρώπῳ* verwandelt haben. Hier wird aber klar, daß das ganze Gleichnis bei Luk. nicht eine Bearbeitung von Q ist, sondern aus L stammt. Ganz ohne Grund verdächtigt Harnack S. 54 das *φρονίμῳ*, wie das *μωρῷ* (Mt. 7, 24. 26), weil beides Eigentümlichkeiten von Matth. seien. Zweifellos steht *φρόνιμος* in Q Mt. 24, 45 = Lk. 12, 42, aber auch das Gleichnis von den zehn Jungfrauen, in dem 4mal *φρόνιμος* und 3mal *μωρός* vorkommt, läßt sich mit voller Sicherheit in Q nachweisen und ebenso Mt. 5, 22, wo *μωρός*, und Lk. 16, 8, wo *φρόνιμος* vorkommt. Matth. hat nur (wie Lk. 12, 5) jene umständliche Einleitung vereinfacht, indem

ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν. καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέπεσαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ καὶ οὐκ ἔπεσεν· τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν. καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ, ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμον. καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέκοψαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ ἔπεσεν, καὶ ἦν ἡ πτῶσις αὐτῆς μεγάλη[21].

Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, κατέβη ἀπὸ τοῦ ὄρους[22]. *καὶ ἰδοὺ λεπρὸς προσεκύνει αὐτῷ*

er sie nach 7, 26 konformiert. Zu der syntaktischen Form des wiederhergestellten Spruches aus Q vgl. Mt. 10, 32 = Lk. 12, 8. Übrigens ist hiernach S. 261 am Schluß, wonach der Sachverhalt in dem *ὑποδείξω ὑμῖν* nicht ganz korrekt dargestellt, zu verbessern.

[21]) vgl. Mt. 7, 24—27. Aus den Beobachtungen, die Harnack selbst S. 53 über das Textverhältnis von Matth. und Luk. in diesem Gleichnis macht, folgt evident, daß wir nicht eine Bearbeitung von Q durch Luk., sondern eine völlig selbständige Fassung desselben in L vor uns haben. Vgl. S. 262.

[22]) vgl. Mt. 7, 28 a. Daß diese Übergangsformel dem Matth. eigentümlich (Harnack S. 54), läßt sich durchaus nicht erweisen, da sie den noch erkennbaren Abschnitten seines Evangeliums durchaus nicht entspricht, und überall (11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1) nur nach größeren Redestücken vorkommt, die nachweislich in Q standen, also ebensogut in Q selbst von diesen zu den eingeschalteten Erzählungsstücken übergeleitet haben kann (bem. das *ὅτε*, das außer dieser Formel noch 9, 25. 12, 3. 13, 26. 48. 21, 34. Lk. 17, 22. 22, 35 nachweislich in Q vorkommt und nur Mt. 21, 1. 27, 31 von der Hand des Evangelisten nach Mrk., und zu dem *τελεῖν* Lk. 22, 37). Daß sie Luk. auch hier in Q las, folgt daraus, daß er das *ἐγένετο ὅτε* durch sein *ἐπειδή* ersetzt, das auch Harnack für lukanisch erklärt. Dies gilt aber keineswegs von dem *πάντα τὰ ῥήματα,* das nach Lk. 1, 65. 2, 51 (vgl. auch 2, 19) auch in L stand. Aber besonders das *ἐπλήρωσεν-εἰς τὰς ἀκοάς* Lk. 7, 1 ist sicher nicht von Luk. geprägt; nur wird derselbe nach seiner Vorstellung von dem Auditorium der Bergrede (vgl. Anm. 1) das *τῶν μαθητῶν* in *τοῦ λαοῦ* verwandelt haben. Es hatte also in L die Bergrede auch einen feierlichen Schluß, wie sie in 6, 20 einen feierlichen Eingang hatte, obwohl wir den Anfang desselben nicht mehr herzustellen vermögen. Luk. hat in Reminiszenz an Mt. 7, 28 daraus den Übergang zur folgenden Erzählung gebildet. Mt. 7, 28 b. 29 ist wörtlich aus Mk. 1, 22 entnommen, und 8, 1 gehört jedenfalls das *ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί* (4, 25) dem Evangelisten an. Daß in Q *κατέβη ἀπὸ τοῦ ὄρους* dem *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος* 5, 1 entsprach, ist höchst wahrscheinlich; Matth. mußte es in den ihm so beliebten gen. abs. (vgl. S. 16) verwandeln wegen des Folgenden.

λέγων· κύριε, ἐὰν θέλῃς, δύνασαί με καθαρίσαι. καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἥψατο αὐτοῦ λέγων· θέλω, καθαρίσθητι. καὶ εὐθέως ἐκαθερίσθη αὐτοῦ ἡ λεπρά. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὅρα μηδενὶ εἴπῃς, ἀλλὰ ὕπαγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου ὃ προσέταξεν Μωϋσῆς εἰς μαρτύριον αὐτοῖς[23].

καὶ εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ. καὶ ἑκατόνταρχος παρεκάλει αὐτὸν λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος. καὶ λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν. καὶ ὁ ἑκατόνταρχος εἶπεν[24]*· κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς· ἀλλὰ εἰπὲ λόγῳ καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου· καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ. ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν*[25] *καὶ τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν· λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν*

---

[23]) vgl. Mt. 8, 2—4. Die Heilung des Aussätzigen schloß sich in Q unmittelbar an die Bergrede an als Illustration von Mt. 5, 17. Bei Mk. 1, 40—45 blicken trotz seiner freieren und reicheren Ausführung fast alle Grundzüge der Erzählung wörtlich hindurch. Lk. 5, 12—15 gibt sie ganz nach Q, wie eine Reihe sprachlicher Kleinigkeiten zeigt, in denen er mit Matth. gegen Mrk. übereinstimmt. Außer dem *προσελθών* 8, 2 und dem *τὸ δῶρον* statt des *περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου* 8, 4 läßt sich keine Abweichung des Matth. von dem Text aus Q nachweisen. Näheres vgl. S. 159—62. 282.

[24]) vgl. Mt. 8, 5—8. Es ist ein großes Verdienst von Harnack, daß er den bisherigen Ausflüchten der Kritik zum Trotz endlich rückhaltlos zugegeben hat, der Hauptmann von Kapharnaum müsse in Q gestanden haben (S. 54 ff). Die Erzählung begann mit dem *καὶ εἰσῆλθεν εἰς Καφ.* Lk. 7, 1, das nur Mt. 8, 2 in den ihm so beliebten gen. abs. verwandelt ist (vgl. Anm. 22), was hier durch das ihm ebenso charakteristische *προσῆλθεν αὐτῷ* notwendig wurde. Daraus ergab sich auch die Umgestaltung des dem Eingang der vorigen Erzählung genau entsprechenden *παρεκάλει αὐτὸν λέγων* in *παρακαλῶν καὶ λέγων*. Daß die erste Hälfte der Erzählung bei Luk. aus L stammt, ist S. 242 f gezeigt worden. Wir können daher den Wortlaut des Matth. im Einzelnen nicht mehr kontrollieren, in dem aber höchstens das asyndetische *λέγει* 8, 7 und das *ἀποκριθεὶς* (vgl. S. 17) — *ἔφη* (vgl. I Anm. 12) so verdächtig sind, daß ich sie im Text entfernt habe. Bem. das *ἱκανός* 8, 8, das nur hier ganz wie 3, 11 in Q gebraucht ist.

[25]) vgl. Mt. 8, 8—10. Dieses Stück der Erzählung ist Lk. 7, 6—9 wörtlich erhalten. Zu den ganz unerheblichen Varianten bei Luk. vgl. S. 243 Anm. Ihnen ist noch hinzuzufügen die Nachstellung des *μου* hinter *στέγην* und die Hinzufügung des *αὐτόν* hinter *ἐθαύμασεν*; dagegen nicht das Fehlen des *μόνον* nach *ἀλλά*, das von Mt. 8, 8 verstärkend hinzugefügt sein wird, da sich ein Grund der Weglassung bei Luk. nicht denken läßt.

εὗρον· καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι. καὶ ἰάθη ὁ παῖς ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ[26].

καὶ ἰδοὺ ἄρχων εἷς προσεκύνει αὐτῷ λέγων ὅτι ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν· ἀλλὰ ἐλθὼν ἐπίθες τὴν χεῖρά σου ἐπ' αὐτήν, καὶ ζήσεται. ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν αὐτὸν ἰδοὺ γυνὴ αἱμορροοῦσα δώδεκα ἔτη προσελθοῦσα ὄπισθεν ἥψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ[27]. *ὁ δὲ Ἰησοῦς στραφεὶς καὶ ἰδὼν αὐτὴν εἶπεν θυγάτερ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς*

---

[26]) vgl. Mt. 8, 10. 13. Das *τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ* mußte nach Mt. 8, 1 in *τοῖς ἀκολουθοῦσιν* geändert werden (S. 243), und das so häufig von Matth. hinzugefügte *ἀμήν* (vgl. S. 17) kann auch Mt. 8, 10 nicht ursprünglich sein (gegen Harnack S. 56). Dann aber wird auch das verstärkende *παρ' οὐδενί* Mt. 8, 10 nicht aus Q herrühren, da es offenbar durch die eingeschalteten Sprüche v. 11. 12 (bem. das ganz allgemeine *οἱ υἱοὶ τῆς βασιλ.*) veranlaßt ist. Die Vermutung Harnacks, daß Mt. 8, 13 in Q gefehlt habe (S. 147), scheint mir unhaltbar, da in ihm gerade die Pointe liegt, um derentwillen diese Erzählung in Q aufgenommen, wie die vorige wegen des Wortes 8, 4. Harnack ist dazu veranlaßt durch die Ähnlichkeit desselben mit Mt. 15, 28; aber daraus folgt doch nur, daß auch die Erzählung vom kananäischen Weibe (vgl. S. 157 f) aus Q stammt. Es ist eben ganz undenkbar, daß eine Quelle, die den Hauptmann von Kapharnaum brachte, nicht auch andere Heilungsgeschichten enthalten haben sollte. Lk. 7, 10 ist natürlich der Schluß der Erzählung aus L.

[27]) vgl. Mt. 9, 18—20. Es ist S. 283 gezeigt, daß nur die Totenerweckung in Q auf die beiden Heilwunder der ersten Zeit gefolgt sein kann. Das bestätigt sichtlich der völlig gleichlautende Eingang dieser Erzählung mit 8, 2; denn das *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος* Mt. 9, 18 ist ja nur die Art, wie der Evangelist die seinen verschiedenen Quellen entnommenen Stoffe zeitlich eng zu verknüpfen pflegt, und das *προσελθών* ist gleichfalls seine Liebhaberei. Der Eingang in 8, 5 mußte natürlich etwas anders lauten, da ja der heidnische Hauptmann sich nicht, wie die beiden Juden, vor Jesu zur Erde werfen konnte. Selbst das *ὅτι* rec., das Matth. so oft entfernt (vgl. S. 17), stammt sicher aus Q und deutet vielleicht an, daß nicht eine wortgetreue Wiedergabe des Bittworts gegeben werden soll, sondern nur (und zwar sehr inkorrekt) angegeben werden, daß es sich bei dem Gesuch eben um eine Totenerweckung handelte (vgl. S. 174, wo auch gezeigt ist, wie in den Parallelberichten vielfach noch dieser Eingang hindurchklingt). Mt. 9, 19 rührt natürlich vom Evangelisten her, der an die Erzählung vom Zöllnermahl anknüpft. Die Quelle setzte einfach voraus, daß Jesus auf die Bitte einging, und fuhr mit dem *ἐν τῷ ὑπάγειν* fort, das Lk. 8, 42 unmöglich von dem Evangelisten herrühren kann, der seinerseits das *ὑπάγειν* so oft entfernt (vgl. S. 175 Anm.). Das *προσελθ. ὄπισθεν ἥψατο τοῦ κρασπέδου* Mt. 9, 20 ist noch wörtlich gegen Mark. Lk. 8, 44 erhalten; dagegen erläutert Mt. 9, 21 das Vorhaben des Weibes nach Mk. 5, 28, dessen Wortlaut deutlich von ihm bearbeitet erscheint, was bei Luk. noch fehlt. Vgl. S. 175.

ὥρας ἐκείνης[28]. καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἄρχοντος καὶ ἰδὼν (τοὺς αὐλητὰς καὶ) τὸν ὄχλον θορυβούμενον ἔλεγεν· ἀναχωρεῖτε· οὐ γὰρ ἀπέθανεν τὸ κοράσιον, ἀλλὰ καθεύδει. καὶ κατεγέλων αὐτοῦ. ὅτε δὲ ἐξεβλήθη ὁ ὄχλος, εἰσελθὼν ἐκράτησεν τῆς χειρὸς αὐτῆς, καὶ ἠγέρθη τὸ κοράσιον[29].

III.

Ὁ δὲ Ἰωάνης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν; καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάνει ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε· τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται. καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί. τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάνου[1].

---

[28]) vgl. Mt. 9, 22. Daß diese ganz kurze und doch völlig durchsichtige Darstellung, welche von der späteren Vorstellung, daß die Berührung des Kleides in magischer Weise die Heilung bewirkt habe, noch keine Spur zeigt, nicht eine Abkürzung der ausführlichen, nur auf die Konstatierung dieses angeblichen Tatbestandes ausgehenden Darstellung bei Mrk. und Luk. sein kann, ist im Einzelnen S. 175ff gezeigt worden. Nur das θάρσει ist nach 9, 2 Zusatz des Evangelisten. Natürlich ist auch hier das ἡ πίστις σου σέσωκέν σε der Grund, warum die Erzählung in Q aufgenommen. Vgl. Anm. 26.

[29]) vgl. Mt. 9, 23—25, wörtlich nach Q. Höchstens könnte das τοὺς αὐλητὰς καί ein Zusatz sein, da man nach Q mit Flöten zum Tanz aufspielt (Mt. 11, 17) und nicht die Totenklage begleitet, doch habe ich es nicht zu streichen gewagt. Auch hier ist das Wort Jesu 9, 24, in dem man wohl später die Bürgschaft sah, daß für den Gläubigen der Tod nur ein Schlaf ist, die eigentliche Pointe der Erzählung, zu der alles Übrige nur einen skizzenhaften Rahmen bildete, wie schon die inkorrekte Fassung von 9, 18 zeigt (vgl. Anm. 27). Wie die Auffassung und Darstellung des Hergangs bei Mrk. lediglich durch die Bedeutung, die er dem κατεγέλων αὐτοῦ beilegt, bedingt ist und dadurch die Erzählung zu einem Pendant von Mk. 5, 17 stempelt, ist S. 177ff dargelegt. Mt. 9, 26 ist natürlich ein Zusatz des in der Diaspora schreibenden Evangelisten.

III.

[1]) vgl. Mt. 11, 2—7. Daß Mt. 11, 2 den Text von Q wiedergibt, hat auch Harnack S. 64 gezeigt; aber das Textverhältnis zu Lk. 7, 18f wird

τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον; ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἠμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων. ἀλλὰ τί ἐξήλθατε; προφήτην ἰδεῖν; ναί, λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου. οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου. λέγω ὑμῖν, οὐκ ἐγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάνου· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν[2]. *ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάνου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάνου ἐπροφήτευσαν, καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἡλείας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω*[3].

(καὶ εἶπεν παραβολὴν αὐτοῖς·) ἄνθρωπος εἶχεν δύο τέκνα. καὶ (προσελθὼν) τῷ πρώτῳ εἶπεν· τέκνον, ὕπαγε σήμερον ἐργάζου ἐν τῷ ἀμπελῶνι. ὁ δὲ (ἀποκριθεὶς) εἶπεν· ἐγώ, κύριε, καὶ οὐκ ἀπῆλθεν. (προσελθὼν δὲ) τῷ δευτέρῳ εἶπεν ὡσαύτως. ὁ δὲ (ἀποκριθεὶς) εἶπεν· οὐ θέλω. ὕστερον μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν. — — οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἐδικαίωσαν τὸν θεὸν βαπτισθέντες

---

doch erst ganz klar, wenn man erkennt, daß Lk. 7, 18—22a als Bearbeitung von Q nicht zu verstehen ist, sondern eine selbständige Darstellung der Täuferbotschaft zeigt (vgl. S. 240ff), welche Lk. 7, 22f durch den ausführlicheren Bescheid Jesu in Q ergänzt hat. Den Schluß der Erzählung, der in L wohl einfach lautete: *καὶ ἀπῆλθον οἱ ἄγγελοι*, mußte Luk. nach Mt. 11, 7a ändern, da er im Folgenden die Rede über den Täufer nach Q bringen wollte.

[2]) vgl. Mt. 11, 7—11. Über die Änderungen bei Lk. 7, 27. 28 vgl. S. 65 Anm., wo auch gezeigt, daß das *ἐγώ* Mt. 11, 10 nach den LXX zugesetzt, 11, 11 das dem Matth. so beliebte *ἀμήν* und das *τοῦ βαπτιστοῦ* nach v. 12, wo es erst seine volle Bedeutung hat. Über das hier, wie überall restituierte *βασ. τοῦ θεοῦ* vgl. II, Anm. 2. Auch Harnack S. 16 erkennt bei Matth. den ursprünglichen Text von Q und streicht nur das *ἐγώ* und *ἀμήν*. Über das Stehen oder Fehlen des zweimaligen *ὁ Ἰησοῦς*, das Harnack Q abspricht, wage ich nicht zu entscheiden.

[3]) vgl. Mt. 11, 12—15. Daß Luk. Mt. 11, 12f noch in Q las, zeigt Lk. 16, 16 unwiderleglich, aber er hat die ihm schwer verständlichen Verse, wie er sie sich deutete, aus der Erinnerung an dieser Stelle verwertet (vgl. S. 89). Von einer Ursprünglichkeit seines Textes kann darum keine Rede sein, auch nicht von der Voranstellung des Verses Mt. 11, 13, worüber Harnack, der sonst die Ursprünglichkeit des Matth. anerkennt, S. 16 noch zweifelhaft geblieben. Mt. 11, 14f aber hat Luk. fortgelassen, weil die Anspielung auf die Eliaserwartung seinen Lesern unverständlich war.

τὸ βάπτισμα Ἰωάνου. οἱ δὲ φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτούς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ[4].

τίνι οὖν ὁμοιώσω τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης, καὶ τίνι εἰσὶν ὅμοιοι; ὅμοιοί εἰσιν παιδίοις καθημένοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἑτέροις λέγουσιν· ηὐλήσαμεν ὑμῖν, καὶ οὐκ ὠρχήσασθε· ἐθρηνήσαμεν, καὶ οὐκ ἐκόψασθε. ἦλθεν γὰρ Ἰωάνης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων, καὶ λέγουσιν· δαιμόνιον ἔχει. ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς[5].

---

[4]) Daß hier das Gleichnis Mt. 21, 28—30 folgte, erhellt daraus, daß Lk. 7, 29 f die Deutung desselben bringt. Warum es bei Matth. wie bei Luk. fortfallen mußte, ist S. 65 f gezeigt worden. Die Einführung durch *τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ* ist eine dem Matth. geläufige Phrase und war damit gegeben, daß das Gleichnis bei ihm den Streitreden wider die Hierarchen eingereiht ist; es wird ähnlich wie Lk. 6, 39, das wir II, Anm. 16 als neuen Ansatz der Rede in Q erkannten, eingeführt gewesen sein. Sonst wird die leicht sich einprägende Parabel im Wesentlichen nach Q wiedergegeben sein bis auf die Liebhaberei des Evangelisten für das *προσελθών* und *ἀποκριθείς*. Mt. 21, 31 gehört der Polemik gegen die Hierarchen an und rührt daher vom Evangelisten her. Um so gewisser ist, daß Mt. 21, 32 eine Reminiszenz an die Deutung des Gleichnisses in Q ist, die natürlich bei Luk., der die Quelle vor sich hatte, ursprünglicher gegeben ist als bei Matth., der sie seinem Zusammenhange akkommodiert. Woher Lk. 7, 29 f hier zusammenhangslos sein soll (Harnack S. 82), ist doch nicht abzusehen, da der bei Matth. und Luk. gleichlautend erhaltene Schluß der Rede doch auf das Verhalten des Volkes im Ganzen zu Johannes reflektiert (Mt. 11, 18), während es sich hier um das Verhalten der wahrhaft Empfänglichen und der ganz Unempfänglichen handelt, die sich von der großen Volksmasse unterscheiden. Warum Luk. an die Stelle der Zöllner und Sünder durchaus unpassend *πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι* setzte, ist S. 66 gezeigt. Sicher mit Unrecht beanstandet aber Harnack das *ἐδικαίωσαν*, das doch durch das *ἐδικαιώθη* Mt. 11, 19 = Lk. 7, 35 voll bestätigt wird. Im übrigen läßt sich der Wortlaut bei Luk. im Einzelnen nicht verbürgen; aber da, wie Harnack treffend gezeigt hat, Mt. 21, 32 sicher sekundär ist, müssen wir uns an den relativ ursprünglichen Text halten. Daß die Deutung Lk. 7, 29 irgendwie als solche eingeführt sein wird, ist natürlich sehr wahrscheinlich; aber in welcher Weise, entzieht sich jeder haltbaren Vermutung.

[5]) vgl. Mt. 11, 16—19. Daß und warum die Einleitung Lk. 7, 31 ursprünglicher erhalten ist, wie teilweise auch Harnack S. 17 zugibt, ist S. 66 Anm. gezeigt worden. Das Übrige geben wir nach Matth., da über die Varianten bei Luk. teils sich nicht entscheiden läßt, teils sie offenbar sekundär sind (vgl. S. 67 Anm., Harnack S. 17 f). Nur das *ἀπὸ τῶν ἔργων*

συνιόντος δὲ ὄχλου εἶπεν διὰ παραβολῶν· ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπεῖραι. καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ὃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδὸν καὶ κατεπατήθη. καὶ ἄλλο ἔπεσεν ἐπὶ τὴν πέτραν καὶ φυὲν ἐξηράνθη διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἰκμάδα. καὶ ἄλλο ἔπεσεν ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν, καὶ συνφυεῖσαι αἱ ἄκανθαι ἀπέπνιξαν αὐτό. καὶ ἄλλο ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν καὶ φυὲν ἐποίησεν καρπὸν ἑκατονταπλασίονα. ταῦτα λέγων ἐφώνει· ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω. —

ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ θησαυρῷ κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ, ὃν εὑρὼν ἄνθρωπος ἔκρυψεν καὶ ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ὑπάγει καὶ πωλεῖ ὅσα ἔχει καὶ ἀγοράζει τὸν ἀγρὸν ἐκεῖνον. — πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας. εὑρὼν δὲ ἕνα πολύτιμον μαργαρίτην ἀπελθὼν πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν καὶ ἠγόρασεν αὐτόν[6]. —

πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ σαγήνῃ βληθείσῃ εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐκ παντὸς γένους συναγαγούσῃ, ἣν ὅτε ἐπληρώθη ἀναβιβάσαντες ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν καὶ καθίσαντες συνέλεξαν τὰ καλὰ εἰς ἄγγη, τὰ δὲ σαπρὰ ἔξω ἔβαλον. — ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων· ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀνθρώπῳ σπείραντι καλὸν σπέρμα ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ. ἐν δὲ τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους (ἔφυεν) ζιζάνια ἀνὰ μέσον τοῦ σίτου. ὅτε δὲ ἐβλάστησεν ὁ χόρτος καὶ καρπὸν ἐποίησεν, τότε ἐφάνη καὶ τὰ ζιζάνια. οἱ δὲ δοῦλοι αὐτῷ λέγουσιν· θέλεις οὖν ἀπελθόντες συλλέξωμεν αὐτά; ὁ δὲ εἶπεν· οὔ, μήποτε συλλέγοντες τὰ ζιζάνια ἐκριζώσητε ἅμα αὐτοῖς τὸν σῖτον. ἄφετε συναυξάνεσθαι ἀμφότερα ἕως τοῦ θερι-

---

Mt. 11, 19 ist, wie auch Harnack zugibt, eine Änderung; die aber eben dadurch notwendig geworden, daß bei ihm Lk. 7, 28f ausgefallen und das πάντων τῶν τέκνων unverständlich geworden war.

[6]) vgl. Lk. 8, 4—8. Die Grundform des Gleichnisses vom Sämann ist von Mark. sehr reich mit allegorisierenden Zügen ausgemalt, und ihm folgt Matth., bei dem aber noch Spuren der Urform durchblicken. Zu der Urform des Gleichnisses in Q vgl. das κατεπατήθη 8, 5, das nur noch Mt. 5, 13. 7, 6 in Q sich findet, das an Mt. 7, 24. 25 in Q erinnernde ἐπὶ τὴν πέτραν 8, 6, das in Q am häufigsten vorkommende ἐν μέσῳ 8, 7, das ἐποίησεν καρπόν 8, 8 (im Gegensatz zu Mark. und Matth.). Über die geringen Zusätze des Luk. und ihre Motive vgl. S. 131—134. Daß die Parabelrede in Q auf die Rede über den Täufer folgte, ist S. 284 gezeigt. Vgl. noch den Nachklang von Mt. 11, 15 in Mt. 13, 9. Wie S. 134f gezeigt, ist Matth. lediglich durch Mark. bestimmt, das Unkrautgleichnis voraufzunehmen und ebenso in der Anordnung von 13, 31—43, so daß die Quelle erst wieder mit den Gleichnissen vom Schatz und von der Perle (13, 44—46) einsetzt.

σμοῦ, καὶ ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ ἐρῶ τοῖς θερισταῖς· συλλέξατε πρῶτον τὰ ζιζάνια καὶ δήσατε αὐτὰ εἰς δέσμας πρὸς τὸ κατακαῦσαι αὐτά, τὸν δὲ σῖτον συναγάγετε εἰς τὴν ἀποθήκην μου[7]. ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω.

συνήκατε ταῦτα πάντα; λέγουσιν αὐτῷ· ναί. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά[8].

καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας, ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν. καὶ προσελθὼν εἷς γραμματεὺς εἶπεν αὐτῷ· διδάσκαλε, ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις. ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ. ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου. ὁ δὲ Ἰησοῦς λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς

---

[7]) vgl. Mt. 13, 47. 48. 24—30. Da der im Bauernleben ganz unmögliche Zug 13, 27. 28a nur wegen der beabsichtigten allegorischen Deutung 13, 39 eingeflochten ist, so rührt auch 13, 25 der Zug, wonach der Feind das Unkraut säte, vom Evangelisten her, wodurch aber der Wortlaut des Verses nur wenig geändert wird, wenn man für ἦλθεν αὐτοῦ ὁ ἐχθρὸς καὶ ἐπεσπείρεν das ἔφυεν aus Lk. 8, 7. 8 einsetzt (vgl. auch das ἀνὰ μέσον mit Lk. 8, 7). Das Unkrautgleichnis, aus dem Mk. 4, 26—29 sein Gleichnis von der wachsenden Saat gebildet hat, kann in Q nur das Pendant zu dem vom Fischnetz gewesen sein und ist wahrscheinlich erst auf dasselbe gefolgt, da nach Mt. 13, 43 die beiden Parabelpaare mit dem Mahnwort aus Mt. 13, 9 geschlossen zu haben scheinen. Zu dem συνάγειν 13, 30. 47 vgl. 3, 12. 12, 30. 22, 10. 25, 24. 26. Lk. 12, 17, zu dem εἰς τ. ἀποθήκην 13, 30 Mt. 3, 12. Lk. 12, 18. 24, zu dem συλλέγειν 13, 28ff. 48. Mt. 7, 16, zu καρπὸν ἐποίησεν 13, 26 Mt. 3, 8. 10. 7, 17. 21, 43, zu ἅμα 3, 29 Mt. 20, 1, zu θερισμός 13, 30 Mt. 9, 37f, zu κατακαίειν 13, 30 Mt. 3, 12, zu ἐπληρώθη 13, 40 Mt. 3, 15. 5, 17. 23, 32, zu σαπρά 13, 48 Mt. 7, 17f. 12, 33, zu ἄγγη 13, 48 Mt. 25, 4 in Q. Mt. 13, 49f ist natürlich die Deutung des Evangelisten, wie 13, 37—43. Vgl. S. 134f.

[8]) vgl. Mt. 13, 51. 52, das in Q den Abschluß der Parabelrede bildete. Das ist um so gewisser, als die Verse eine ganz andere Auffassung von dem Zweck der Parabelrede zeigen, als Mt. 13, 10—15 ihn nach Mark. dargestellt hat. Nur in dem zu der aus Mark. entnommenen Deutung der Parabel vom Sämann schlechterdings nicht passenden καὶ μὴ συνιέντος Mt. 13, 19 (vgl. S. 32) zeigt sich noch eine Reminiszenz an die Darstellung der Quelle in 13, 51.

θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς. καὶ ἐνέβη εἰς πλοῖον καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ[9].

καὶ ἰδοὺ σεισμὸς μέγας ἐγένετο ἐν τῇ θαλάσσῃ ὥστε τὸ πλοῖον καλύπτεσθαι ὑπὸ τῶν κυμάτων· αὐτὸς δὲ ἐκάθευδεν. καὶ προσελθόντες ἤγειραν αὐτὸν λέγοντες· κύριε, ἀπολλύμεθα. καὶ λέγει αὐτοῖς· τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι; καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη. οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐθαύμασαν λέγοντες· ποταπός ἐστιν, ὅτι καὶ οἱ ἄνεμοι καὶ ἡ θάλασσα αὐτῷ ὑπακούουσιν[10];

---

[9]) vgl. Mt. 13, 53a. 8, 18—23. Auch hier findet sich die Formel, mit der Q von der Parabelrede zu einer folgenden Erzählung überging (vgl. II, Anm. 22). Daß diese Erzählung die Fahrt aufs Ostufer war, ist S. 166f eingehend erwiesen worden. Nun wird diese Erzählung sofort nach dem Befehl zur Überfahrt unterbrochen durch zwei Jüngergespräche, die schon darum, weil sie der Tendenz des Evangelisten in diesem Abschnitt völlig fern liegen, nur aufgenommen sein können, weil sie an dieser Stelle in seiner Quelle standen. Das bestätigt sich dadurch, daß die Motive, aus welchen sie Lk. 9, 57—60 in eine ganz andere Situation versetzt, leicht durchschaulich sind und sich doch deutlich als ungeschichtlich erweisen (vgl. S. 99). Harnack, der sonst daran festhält, daß Matth. den älteren Text von Q bewahrt hat, will doch den *εἷς γραμματεύς* Mt. 8, 19 streichen (S. 13). Es ist aber einfach undenkbar, daß der Evangelist, der doch sonst überall die *γραμματεῖς* als Gegner Jesu darstellt, hier einen derselben soll um Aufnahme in den Jüngerkreis bitten lassen. Es ist auch keineswegs richtig, daß das *ἕτερος τῶν μαθητῶν* ihn entlarvt; der Ausdruck setzt nur voraus, daß der Schriftgelehrte nachmals doch ein Jünger wurde, daß der andere aber bereits einer war, weil er um Urlaub bittet. Daraus, daß Luk. diese Sachlage nicht durchschaut, erklären sich deutlich seine Änderungen in dem zweiten Gespräch, die Harnack mit Recht für sekundär hält, ohne ihren Grund zu erkennen. Bem., wie der Schriftgelehrte, der erst in die Schule Jesu kommen will, Jesum *διδάσκαλε* anredet; dagegen der andere, der schon sein Jünger ist, *κύριε* (vgl. Mt. 7, 21 in Q). Beides hat Luk., der den Unterschied nicht merkte, weggelassen. Zu dem *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις* vgl. Mt. 13, 32 = Lk. 13, 19 in Q. Die einfache Grundform von Mt. 8, 23, das deutlich den Sprachcharakter des Matth. zeigt, hat noch Lk. 8, 22 erhalten im Unterschiede von Mk. 4, 36; und dies beweist, daß er auch die Erzählung vom Seesturm in Q las.

[10]) vgl. Mt. 8, 24—27. S. 167ff ist gezeigt, aus welchen Motiven Mrk. die ältere Erzählung umgestaltet hat, und wie Luk., obwohl er darin hauptsächlich dem Mrk. folgt, doch noch vielfach den Wortlaut von Q hindurchblicken läßt. Daß aber auch Matth., der 8, 25 sein *σῶσον* (14, 30) einschaltet, die scheinbar in ihr fehlende Begründung des Eintritts der Meeresstille aus Mrk. aufnimmt, ist S. 168 Anm. gezeigt worden. Wenn die Urrelation hervorhob, daß die Leute (die davon hörten) auf die Vermutung kamen, daß Winde und Meer Jesu gehorcht hätten, so hat das doch keinen Zweck, wenn nicht in der ältesten Erzählung wirklich

καὶ ἦλθεν εἰς τὸ πέραν, καὶ ὑπήντησεν αὐτῷ δαιμονιζόμενος ἐκ τῶν μνημείων (ἐξερχόμενος), χαλεπὸς λίαν, ὥστε μὴ ἰσχύειν τινὰ παρελθεῖν διὰ τῆς ὁδοῦ ἐκείνης. καὶ ἰδοὺ ἔκραξεν λέγων· τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς. ἦν δὲ μακρὰν ἀπ' αὐτῶν ἀγέλη χοίρων πολλῶν βοσκομένη. οἱ δὲ δαίμονες παρεκάλουν αὐτὸν λέγοντες· (εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς,) ἀπόστειλον ἡμᾶς εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων. καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὑπάγετε. οἱ δὲ ἐξελθόντες ἀπῆλθον εἰς τοὺς χοίρους. καὶ ἰδοὺ ὥρμησεν πᾶσα ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἀπέθανον ἐν τοῖς ὕδασιν. οἱ δὲ βόσκοντες ἔφυγον καὶ ἀπελθόντες εἰς τὴν πόλιν ἀπήγγειλαν πάντα. καὶ ἰδοὺ πᾶσα ἡ πόλις ἐξῆλθεν εἰς ὑπάντησιν τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἰδόντες αὐτὸν παρεκάλεσαν ἵνα μεταβῇ ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν. καὶ ἐμβὰς εἰς πλοῖον διεπέρασεν[11].

καὶ ἰδοὺ ἄνδρες φέροντες ἐπὶ κλίνης παραλυτικόν. καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν τῷ παραλυτικῷ· τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι. καὶ ἰδού τινες τῶν γραμματέων εἶπαν ἐν ἑαυτοῖς· οὗτος βλασφημεῖ. καὶ εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν· ἵνα τί ἐνθυμεῖσθε πονηρὰ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; τί γάρ ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν· ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν· ἔγειρε καὶ περιπάτει; ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, λέγει τῷ παραλυτικῷ·

---

nur konstatiert war, daß das glaubenskühne Wort Jesu sich sofort durch den Eintritt der Meeresstille bewährte.

[11]) vgl. Mt. 8, 28—9, 1a. S. 169—173 ist gezeigt, wie sich Mrk. in der Erzählung von der Dämonenaustreibung am Ostufer noch mehrfach unwillkürlich durch die ihm bekannte Urrelation in Q beeinflußt zeigt, während Luk. ihm so gut wie ausschließlich folgt. Dort ist auch das Mißverständnis erklärt, durch das Matth. dazu gekommen ist, von zwei Dämonischen zu erzählen. Aus Mrk. hat er nur die nähere Ortsangabe (*εἰς τὴν χώραν τῶν Γαδαρηνῶν*) aufgenommen. Den für Matth. so charakteristischen falsch angewandten gen. abs. im Eingang habe ich geändert, wie Mk. 5, 1 dafür noch gelesen zu haben scheint; das *ἐξερχόμενος* 8, 28, wie das *εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς* 8, 31, von dem sich bei Mrk. keine Spur zeigt, habe ich eingeklammert, aber das so gar nicht in den Stil von Q passende *καὶ τὰ τῶν δαιμονιζομένων* 8, 33 gestrichen. Sonst gebe ich einfach Q nach dem Wortlaut des Matth., ohne natürlich alles Einzelne für unbedingt sicher zu halten. Übrigens ist die Erzählung von der Fahrt aufs Ostufer eine der wenigen in Q, die nicht um eines bedeutungsvollen Wortes Jesu willen dort Aufnahme fand, sondern vielleicht, weil sie wegen der beiden merkwürdigen Ereignisse auf derselben sich schon der ältesten Überlieferung so fest eingeprägt hatte, wie sich daraus zeigt, daß sie schon in ihr so bestimmt auf den Tag der Parabelrede gesetzt wird (vgl. Anm. 9).

ἔγειρε, ἆρόν σου τὴν κλίνην καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου. καὶ ἐγερθεὶς ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. ἰδόντες δὲ — ἐφοβήθησαν καὶ — ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις[12].

καὶ ἰδοὺ δύο τυφλοὶ κράζοντες καὶ λέγοντες· ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυείδ. καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πιστεύετε ὅτι τοῦτο δύναμαι ποιῆσαι; καὶ εἶπον αὐτῷ· ναί, κύριε. καὶ ἥψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν λέγων· κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν. καὶ ἠνεῴχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί[13].

---

[12]) vgl. Mt. 9, 2—8, wo die Heilung des Gichtbrüchigen, die von Mrk. als der erste Konfliktsfall schon 2, 1—12 erzählt wird, sich an die Rückkehr vom Ostufer anschließt. Matth. setzt dabei voraus, daß dieselbe Jesum nach Kapharnaum führte, wo er ihn ja wohnend denkt (4, 13, vgl. 9, 1b: *καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν*). Dorthin versetzt er also die in Q folgende Erzählung, die wie fast überall dort ohne Ortsangabe begann (vgl. noch Lk. 5, 18 und dazu S. 168), wobei immer eine Erinnerung daran mitwirken kann, daß sie auch bei Mrk. in Kapharnaum spielt. Aber im übrigen zeigt sie nicht die geringste Spur von den reichen Ausmalungen bei Mrk. In der kürzesten Weise werden die beiden Worte Jesu Mt. 9, 2. 5b, um derentwillen sie in Q aufgenommen wurde, mitgeteilt, deren letztes natürlich die Erzählung der Heilung und ihres Eindrucks forderte (9, 7f). Das Nähere über das Verhältnis der Texte siehe S. 163—166. Es erhellt daraus, wie Luk. von der Urrelation ausgeht und, obwohl er mehr und mehr damit die Darstellung des Mrk. harmonisiert, doch in wichtigen Punkten immer noch die Kenntnis der Urrelation durchblicken läßt. Danach läßt sich noch die unbedeutende Änderung des Matth. in 9, 2 verbessern und das *θάρσει* wie das *τότε* 9, 6 und *οἱ ὄχλοι* 9, 8 ausscheiden. Ob Q wirklich den entgegengesetzten Eindruck der Heilung einfach nebeneinander stellte oder die verschiedenen Subjekte desselben andeutete, wozu ein einfaches *οἱ μέν - οἱ δέ* genügte, das sich dann auf die *τινὲς τῶν γραμματέων* einerseits, auf den Geheilten und seine Träger andrerseits bezog, und das Matth. der ihm so wichtigen Betonung des Eindrucks der Wirksamkeit Jesu auf die Volksmassen opferte, muß dahingestellt bleiben.

[13]) vgl. Mt. 9, 27—30a. S. 50 Anm. ist gezeigt, wie Mrk. in die Ausmalung der Blindenheilung bei Jericho 10, 46ff Reminiszenzen an diese Erzählung verflocht. Das hat Matth. veranlaßt, in dieser die nähere Ausführung einer Blindenheilung zu sehen, die er nach Q bereits mitgeteilt hatte, und darum 20, 30 von zwei Blinden zu erzählen. Es war aber natürlich eine ganz andere Geschichte. Es ist S. 283 gezeigt, wie es kam, daß Matth. in seinem großen Tableau der Heilwunder die Dämonenaustreibung am Ostufer, welche das berühmteste Beispiel der 8, 16 erwähnten Dämonenaustreibungen war, voraufnahm und auf den 9, 9—17 aus Mrk. entlehnten Abschnitt erst die Totenerweckung folgen

IV.

— — τοῖς μαθηταῖς ἔδωκεν ἐξουσίαν νόσους θεραπεύειν καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς λέγων[1]· ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι. δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ, ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ[2]. εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε,

---

ließ. So ist die Blindenheilung, die in Q auf die Heilung des Gichtbrüchigen folgte, jetzt bei ihm durch 9, 9—26 davon getrennt, wonach meine Annahme S. 286. 287 Anm. zu verbessern ist. Ihr Eingang ist bei Matth., der alle seine Stoffe in zeitlichen Zusammenhang bringt, durch die Anknüpfung an die Geschichte von der Totenerweckung modifiziert (9, 27a), was dann wieder die Änderung in 9, 28a forderte. Die Erzählung wird einfach begonnen haben, wie die vom Gichtbrüchigen, mit dem die Copula einschließenden ἰδού, das noch Mt. 20, 30 nachklingt, weil dann alles Übrige einfach den Text von Q wiedergibt bis auf die Vorliebe des Matth. für das λέγει-λέγουσιν in Wechselreden (vgl. S. 14. 17) und das τότε. Der Schluß in 9, 30b. 31 ist Reminiszenz an Mk. 1, 43. 45.

IV.

[1]) Daß in Q auf die Parabelrede und die mit ihr verbundenen Erzählungen die Aussendungsrede folgte, ist S. 285 Anm. gezeigt worden. Dieselbe muß aber notwendig eine, wenn auch noch so kurze erzählende Einleitung gehabt haben, und eine solche haben wir aus den gegen Mrk. übereinstimmenden Worten in Mt. 10, 1. 5 und Lk. 9, 1. 2 konstatiert (vgl. S. 129). Warum an beiden Stellen die Vollmacht zum Dämonenaustreiben erst aus Mrk. hinzugefügt sein muß, haben wir ebendaselbst gezeigt. Da nun das neunmal bei Mrk. vorkommende προσκαλεσάμενος Mt. 10, 1 sicher aus ihm stammt, so läßt sich der Wortlaut des Eingangs nicht mehr feststellen; nicht einmal, ob die Jünger, an welche die Rede gerichtet war, als die Zwölf (vgl. Mt. 10, 5 mit Mk. 6, 7. Lk. 9, 1) bezeichnet waren, obwohl sie natürlich gemeint sind. Vgl. Anm. 10. Das παραγγείλας Mt. 10, 5 stammt natürlich aus Mk. 6, 8.

[2]) vgl. Mt. 9, 37f. Daß der Rede Mt. 10 und Lk. 10 dieselbe Rede aus Q zugrunde liegt, ist S. 67ff. 124ff. 288 gezeigt. Matth. hat sie, wie die Einschaltung der Weissagung von den Jüngerverfolgungen und die Auslassung der Erzählung des Mrk. von einer Jüngermission während des irdischen Lebens zeigt, als eine Instruktionsrede an die Jünger für ihre spätere apostolische Mission gefaßt; Luk., der die Aussendungsrede an die Zwölf bereits gebracht zu haben glaubte (9, 3ff), schloß daraus, daß sie an einen größeren Jüngerkreis gerichtet sein müsse (10, 1), weil ihm, der auch sonst Parabelsprüche eigentlich nimmt, 10, 2 zu sagen schien, es seien wohl schon Arbeiter da, aber nur zu wenige. Daraus folgt aber auch, daß dieser Spruch wirklich die Rede begann und nicht die Aussendung einleitete, wie es Matth. faßte (vgl. S. 68). Im übrigen geben beide den Wortlaut von Q, nur daß Luk. das ἐργάτας des Nachdrucks wegen voranstellt. Zu θερισμός vgl. Mt. 13, 30, zu ἐργάται Mt. 10, 10. 20, 1. 2. 8, zu ἐκβάλῃ Mt. 7, 4. 5. 12, 35. 13, 52 in Q.

καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε, ὑπάγετε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ. ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας ἐν μέσῳ λύκων[3]. *μὴ βαστάζετε βαλλάντιον, μὴ πήραν, μὴ ὑποδήματα, καὶ μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε. εἰς ἣν δ'ἂν εἰσέλθητε οἰκίαν, πρῶτον λέγετε· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ*[4]. *καὶ*

---

[3]) vgl. Mt. 10, 5. 6. Daß diese Sprüche von Luk. fortgelassen werden mußten, erhellt daraus, daß er die Rede an die Lk. 10, 1 erwähnten 72 Jünger gerichtet sein ließ, von denen ja jedem Paar ein ganz bestimmtes Reiseziel gegeben war, auf die also die ganz allgemeine Vorschrift nicht paßte (vgl. S. 130 Anm.). Der Rest davon ist noch das ohne jene Näherbestimmung recht überflüssige *ὑπάγετε*, das sicher in Q stand, und das Luk. sonst so gern vermeidet, während Matth. dafür das ihm so beliebte (S. 10 Anm.) *πορεύεσθε* setzt. Dafür hat aber Lk. 10, 3 die erst recht ursprüngliche Bestimmung der ausgesandten Jünger als der rechten Volksführer erhalten. Das Bild von den Herdenführern (*ἄρνας*) ergab sich von selbst aus dem Bild von den Schafen Israels; und das Bild der Wölfe von den bisherigen Volksführern, die in Wahrheit Volksverderber waren, fanden wir in Q auch Mt. 7, 15. Matth. eröffnet die Rede sofort mit dem Auftrage zu lehren und zu heilen (10, 7. 8, vgl. S. 130), weil er diesen Spruch 10, 16 auf die Jünger als wehrlose Schafe gedeutet hat, die von räuberischen Wölfen bedroht sind, um damit die Weissagung der Jüngerverfolgungen (10, 17—39) einzuleiten, die er der Rede einfügte, weil er sie für die Instruktionsrede der Apostel für ihre künftige Mission hielt (vgl. die vor. Anm.). Daß Harnack S. 14 wegen des „feineren" *ἄρνας* die Fassung bei Luk. für sekundär hält, ist nur möglich, weil er den Spruch ganz isoliert betrachtet, und nicht in dem Zusammenhang, den er bei Matth. und Luk. hat, und der ihm bei jedem eine völlig andere Bedeutung gibt.

[4]) vgl. Lk. 10, 4. Daß Lk. 10, 4a die ursprünglichste Form ist, in der Jesus den Jüngern jede besondere Reiseausrüstung untersagte, und woher dieselbe in Mk. 6, 8f und den ihn bearbeitenden Parallelen Mt. 10, 9f. Lk. 9, 3 geändert, läßt sich noch mit voller Sicherheit nachweisen (vgl. S. 125). Vor allem aber wird erst im Zusammenhange der Rede bei Luk. klar, in welchem Zusammenhange diese Anweisung mit den Vorschriften stand, die ihnen Jesus für die Ausübung ihrer Mission gegeben hatte. Er hatte seine Jünger ausdrücklich und absichtlich, wie S. 126 gezeigt, auf die Hausmission beschränkt, bei der ihnen durch die Dankbarkeit ihrer Gastwirte (10, 7) alles dargereicht werden würde, wessen sie bedürften. Das *εἰς ἣν δ'ἂν* Lk. 10, 5 ist keine stilistische Liebhaberei des Evangelisten (Harnack S. 38); denn diese relativische Anknüpfung findet sich auch Mt. 10, 11 in einer offenbaren Erläuterung des *ὅπου ἐάν* Mk 6, 10, deren sekundärer Charakter S. 127 Anm. nachgewiesen ist, und wörtlich mit *εἰσέλθητε εἰς οἰκίαν*, wie hier, Lk. 9, 4. Sie stammt also offenbar aus Q, wie Lk. 10, 8, wo ja das *εἰς ἣν ἂν πόλιν* genau wie Mt. 10, 11 sich findet, zeigt, und Lk. 10, 10, wo sie an einer Stelle wiederkehrt, an der sie noch Mk. 6, 11 (Mt. 10, 14. Lk. 9, 5) nachklingt. Nur weil Mt. 10, 11 einschieben zu müssen meinte, daß man doch erst nachforschen solle, ob der Hausherr es auch wert sei, ehe man in das erste beste Haus geht, verwandelt

ἐὰν ἐκεῖ ᾖ υἱὸς εἰρήνης, ἐπαναπαήσεται ἐπ' αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν, ἐὰν δὲ μή, ἐφ' ὑμᾶς ἀνακάμψει. ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε ἔσθοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ' αὐτῶν· ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ. μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν[5]. *καὶ εἰς ἣν ἂν πόλιν εἰσέρχησθε καὶ δέχωνται ὑμᾶς, ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν καὶ θεραπεύετε τοὺς ἐν αὐτῇ ἀσθενεῖς, καὶ λέγετε αὐτοῖς· ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*[6]. *εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν εἰσέλθητε καὶ*

---

er nachher das *εἰς ἣν δ' ἂν εἰσέλθητε οἰκίαν* in *εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν* (10, 12). Aber auch das *ἀσπάσασθε αὐτήν* hat Luk. nicht „vermieden, wie 5, 47" (Harnack S. 58), sondern er hat es ja eben 10, 4 gebraucht und erläutert es hier im Gegensatz durch das *λέγετε· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ*, das ja Mt. 10, 13 in dem mit Lk. 10, 6 wörtlich übereinstimmenden und daher sicher aus Q stammenden *ἡ εἰρήνη ὑμῶν* einfach als der Inhalt des *ἀσπάσασθε* vorausgesetzt wird.

[5]) vgl. Lk. 10, 6. 7. Daß Lk. 10, 6 in Q stand, ist durch Mt. 10, 13 unbedingt sicher gestellt. Die Änderung bei Matth., wonach es heißt: *ἐὰν μὲν ᾖ ἡ οἰκία ἀξία*, ist offenbar durch die beabsichtigte Anknüpfung an 10, 11 bedingt und erweist sich als ungeschickt dadurch, daß nun das *ἄξιος* dort und hier in etwas verschiedenem Sinne gebraucht wird (vgl. S. 127 Anm.). Das *υἱὸς τῆς εἰρήνης* ist eine echt hebräische Phrase, die nicht von Luk. gebildet ist; und es wird sich zeigen, daß an allen von Harnack S. 58 dafür angeführten Stellen dieselbe aus seinen Quellen herrührt. Das farblose *ἐλθάτω* ist aber schwerlich ursprünglicher als das *ἐπαναπαήσεται*, und ob *ἀνακάμψει*, wie Harnack meint, oder *ἐπιστραφήτω* ursprünglich ist, wüßte ich wirklich nicht zu entscheiden; nur das *εἰ δὲ μήγε* wird von Lk. (10, 6) zur Vermeidung der Monotonie des doppelten *ἐάν*, das er doch im Parallelsatz beibehält, eingesetzt sein. Erst aus Lk. 10, 7 wird klar, was es mit dem *μένετε* Mk. 6, 10 c. par. auf sich hatte. Und nun zeigt sich erst ganz, daß die Fassung in Lk. 10, 6a ursprünglicher ist, als in Mt. 10, 13a. Die Unempfänglichkeit Einzelner darf sie nicht abschrecken, solange das Haus durch seine Gastlichkeit ihnen das Bleiben ermöglicht, das ja Erfolge erzielen kann, auch wenn sie auf sich warten lassen. Das *τῆς τροφῆς* ist sicher ursprünglicher als das *τοῦ μισθοῦ* (Harnack S. 13), das der Pauliner nach 1. Tim. 5, 18 einsetzt, aber die Stellung des Spruchs ist hier zweifellos die richtige, da Mt. 10, 10f damit seine offenbare Umdeutung von Lk. 10, 4 in Mt. 10, 9. 10a begründet (vgl. S. 127 Anm.). Zu dem *μεταβαίνετε*, das bei Luk. im Evang. sich nirgends mehr findet, vgl. Mt. 8, 34. 17, 20 vielleicht auch 11, 1 in Q. Hier erst tritt der Gedanke auf, daß sie ihr Standquartier nicht wechseln sollen, bloß weil sie es anderswo besser und reichlicher zu finden hoffen.

[6]) vgl. Lk. 10, 8. 9. Hier ist der Gedankengang in Q ein vollkommen klarer. Es handelte sich ja 10, 4. 7 lediglich darum, daß ihre Mission nur Hausmission sein sollte, wie sie als solche hoffnungsfreudig angeknüpft werden solle, auch wenn der Erfolg sich nicht sofort einstelle, und wie sie große Reiseausrüstungen überflüssig mache, wenn sie sich begnügten mit dem, was das zunächst betretene Haus darböte. Das setzt freilich voraus, daß sie an dem Ort, in den sie kämen, überhaupt gastliche Aufnahme fänden,

μὴ δέχωνται ὑμᾶς, ἐξελθόντες εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς εἴπατε· καὶ τὸν κονιορτὸν τὸν κολληθέντα ἡμῖν ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν εἰς τοὺς πόδας ἀπομασσόμεθα ὑμῖν· πλὴν τοῦτο γινώσκετε, ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. λέγω ὑμῖν ὅτι Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ[7]. *οὐαί σοι Χοραζείν, οὐαί σοι Βηθσαϊδά, ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετενόησαν. πλὴν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν τῇ κρίσει ἢ ὑμῖν. καὶ σὺ Καφαρναούμ, ἢ ἕως οὐρανοῦ ὑψώθης, ἕως τοῦ ᾅδου καταβήσῃ*[8]. *ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχό-*

---

ein *δέχεσθαι*, bei dem sie nicht fragen sollen, wie viel oder wenig man ihnen vorsetze, wie der enge Zusammenhang zwischen 10, 7 und 10, 8 zeigt. Wo das der Fall, sollen sie ihre Mission mit Krankenheilungen beginnen, wozu ihnen ja Jesus nach Anm. 1 die Vollmacht verliehen hatte, und dann die Nähe des Gottesreichs ankündigen, die sie eben durch diese Heiltaten verbürgt hatten im Sinne von Mt. 11, 5. Daß diese schlichte Vorschrift für ihre Wirksamkeit ursprünglicher ist, als die, welche Matth. nach Anm. 2 vorausnehmen zu müssen meinte (10, 8), läßt sich doch Wort für Wort nachweisen (vgl. S. 130), und Mt. 10, 7 kehrt buchstäblich in Lk. 10, 9 wieder. Wenn Harnack aus dem Verhältnis von Lk. 9, 2 zu Mt. 10, 7 den sekundären Charakter des Luk. nachweisen will (S. 57), so übersieht er, daß Lk. 9, 2 die Erläuterung von Mk. 6, 7 ist, während Mt. 10, 7 seine Parallele in Lk. 10, 9 hat.

[7]) vgl. Lk. 10, 10—12 und dazu S. 127f. Nun erst wendet sich die Rede dem Falle zu, wo sie in eine Stadt gekommen sind und dauernd (d. h. trotz immer wiederholten Anklopfens, bem. den conj. praes.) keine gastliche Aufnahme finden. Da fehlt ihnen jeder Anknüpfungspunkt für ihre Mission; die Unempfänglichkeit jener Stadt ist durch ihre Ungastlichkeit konstatiert, und darum sollen sie es in den Straßen der Stadt verkündigen, daß sie nichts mit ihr zu tun haben wollen. Aber die Stadtbewohner sollen wissen, daß das Reich Gottes doch kommt, auch wenn ihnen, da sie die Botschaft von demselben nicht hören wollen, dies Kommen an dem Tage, an dem es kommt, zum Gericht wird, wie es 10, 12 schildert. Daß unmöglicherweise diese bildliche Rede Mk. 6, 11 c. par. in eine symbolische Handlung umgesetzt ist, und doch Mt. 10, 14. Lk. 9, 5 in dem ihnen gegen *τὸν χοῦν* gemeinsamen *τ. κονιορτόν* der Wortlaut von Q noch nachklingt, ist S. 128 gezeigt. Die Schlußdrohung ist noch wörtlich Mt. 10, 15 erhalten; nur daß, wie gewöhnlich, ein *ἀμήν* vorausgeschickt, das *Σοδόμοις* durch *γῇ Σοδ. καὶ Γομ.* und das schwierige, auf den Tag, wo das Gottesreich kommt, bezügliche *ἐν τ. ἡμ. ἐκείνῃ* durch *ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως* erläutert ist. Daher ist hier Luk. sicher ursprünglich (gegen Harnack S. 14).

[8]) vgl. Lk. 10, 13—15. Daß diese Weherufe, wie bei Luk., in der Aussendungsrede standen und nur von Matth. aus Gründen seiner Komposition als ein selbständiger Rückblick auf die Erfolge Jesu gebracht sind (Mt. 11, 20—23), der aber durch *τότε* ausdrücklich in die Zeit der

μενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με. ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου μισθὸν προφήτου λήμψεται, καὶ ὁ δεχόμενος δίκαιον εἰς ὄνομα δικαίου μισθὸν δικαίου λήμψεται. καὶ ὃς ἐὰν ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ποτήριον ψυχροῦ μόνον εἰς ὄνομα μαθητοῦ, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ[9].

καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, (μετέβησαν ἐκεῖθεν τοῦ διδάσκειν ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν). καὶ ὑπέστρεψαν μετὰ χαρᾶς λέγοντες· κύριε, καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ ὀνόματί σου. εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὡς ἀστραπὴν πεσόντα. ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ, καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσῃ.

Aussendungsrede versetzt wird, zeigt unwiderleglich 11, 24, wo noch einmal der Spruch der Aussendungsrede 10, 15 wiederkehrt, obwohl nun das *λέγω ὑμῖν* desselben in unerträglichem Widerspruch mit der Anrede an Kapharnaum 11, 23 steht. Daß 11, 23 b eine mechanische Nachbildung von 11, 21 ist, zeigt das *μέχρι τῆς σήμερον*, das eine dem Matth. eigentümliche Phrase ist (27, 8. 28, 15), und daß dabei übersehen ist, wie die Strafe Kapharnaums schon ausreichend in Mt. 11, 23 und Lk. 10, 15 liegt. Vgl. S. 68. Auch wegen dieser Weherufe, die ja allerdings einen Rückblick Jesu auf seine Erfolge in den galiläischen Städten enthalten, meinte Luk. die Aussendungsrede (im Unterschiede von der an die Zwölf 9, 3—5) auf den Beginn der außergaliläischen Wirksamkeit versetzen und darum an die damals in der ihm eigentümlichen Quelle erwählten 72 Jünger (10, 1) gerichtet sein lassen zu müssen (vgl. S. 288). Der Text aus Q ist von Matth. und Luk. gleich wörtlich erhalten; Matth. hat nur das *λέγω ὑμῖν* aus 10, 15 wiederholt, wie das *ἡμέρᾳ κρίσεως* (11, 22, vgl. auch 11, 24), was auch Harnack S. 19 für wahrscheinlich hält, und Luk. das erläuternde *καθήμενοι* 10, 13 zugesetzt. Ob *ἐγένοντο* Mt. 11, 21 oder das *ἐγενήθησαν* Lk. 10, 13 in Q stand, läßt sich natürlich an sich nicht entscheiden; aber selbst Matth. hat in der Reminiszenz an diese Stelle (11, 23) *ἐγενήθησαν*.

[9]) vgl. Mt. 10, 40—42, wo diese Sprüche nach der großen Einschaltung 10, 17—39 den Schluß der Aussendungsrede bilden. Daß das auch in Q der Fall war, folgt schon daraus, daß sie ebenso den Lohn derer, die seine Jünger gastlich aufnahmen, an dem Lohn der Propheten und Gerechten exemplifizieren, wie Lk. 10, 13—15 die Strafe der Ungastlichen an der Strafe der galiläischen Städte. Bem. auch, wie Mt. 10, 42 deutlich auf die Städte anspielt, die seinen Jüngern eine, wenn auch noch so bescheidene, Gastfreundschaft gewähren (Lk. 10, 8). Warum Luk. diese Sprüche durch den farblosen Lk. 10, 16 ersetzte, obwohl in dem *ὁ ἐμὲ ἀθ. ἀθ. τὸν ἀποστείλαντά με* noch Mt. 10, 40 nachklingt, dessen Grundgedanke (vgl. das *ὑμῶν-ἐμοῦ*) hier wiedergegeben ist, und nur, dem Gedankenzusammenhang der Rede in Q entgegen, noch einmal von den Empfänglichen zu den Unempfänglichen zurückkehrt, ist S. 68 f gezeigt worden. Auch Mrk. hat nach 9, 37. 41 diesen Schluß gekannt.

πλὴν ἐν τούτῳ μὴ χαίρετε ὅτι τὰ πνεύματα ὑμῖν ὑποτάσσεται, χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐνγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς[10]. *καὶ ἠγαλλιάσατο καὶ εἶπεν· ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις. ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου. πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδείς γινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις γινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι*[11]. *δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτι-*

---

[10]) vgl. Mt. 11, 1. Lk. 10, 17—20. Zum dritten Male begegnen wir der Formel, mit der Q größere Reden abzuschließen pflegte (Mt. 11, 1). Sie muß zu der Tatsache übergeleitet haben, daß die Jünger nun wirklich auf ihre Mission auszogen, wie wir es Mk. 6, 12f (Lk. 9, 6) erzählt finden. Es ist auch sehr möglich, daß in Mt. 11, 1 noch, wie im Text angedeutet, die Angabe von Q steckt, da Matth., der die Rede auf die spätere Jüngermission bezogen hat, den Plur. in den Sing. verwandeln mußte. So würde sich auch das Mt. 11, 1 beziehungslose *αὐτῶν* erklären, das dann auf die Städte Israels geht, in die sie Jesus nach 10, 6 ausgesandt hatte. Ebenso aber brachte Q ein Gespräch Jesu mit seinen Jüngern nach ihrer Rückkehr, als welche Luk. nach der Adresse, die er 10, 2 der Aussendungsrede Jesu gegeben hatte, nur die 72 Jünger betrachten konnte (10, 17), was um so eher möglich war, wenn in Q, wie wir es oben wiedergegeben, nur die *μαθηταί* überhaupt als die Ausgesandten und Rückkehrenden bezeichnet waren, und was bei Luk. dadurch notwendig wurde, daß er von der Rückkehr der Zwölf schon 9, 10 nach Mrk. erzählt hatte. Vgl. S. 69. Bei Matth. mußte dieser direkt auf die Wirksamkeit der Jünger sich beziehende Teil fortfallen, da er von einer solchen überhaupt nichts erzählte. Die Freudenbotschaft der Jünger (vgl. auch Lk. 10, 20) bestätigt nur, daß Jesus ihnen die Vollmacht zum Dämonenaustreiben nicht gegeben hatte (vgl. Anm. 1). Wie weit der Text von Q in diesem Gespräch wörtlich wiedergegeben, läßt sich natürlich, da wir keine Parallele dazu haben, nicht mehr feststellen. Doch vgl. zu dem Bilde vom Blitz 10, 18 Mt. 24, 27 in Q, wie zu dem *πεσόντα* 10, 18 Mt. 10, 29. 24, 29, zu *ὄφεις* 10, 19 Mt. 7, 10. 10, 16, zu *ἀδικεῖν* 10, 19 Mt. 20, 13.

[11]) vgl. Mt. 11, 25—27, das Matth., der ja von keiner Rückkehr der Zwölf weiß, ebenfalls (vgl. Anm. 8) als einen Rückblick auf die Erfolge Jesu bringt mit seinem *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ*, das, wie 12, 1. 14, 1, zweifellos dem Evangelisten angehört (gegen Harnack S. 18). Dagegen wird das *ἠγαλλίασατο* Lk. 10, 21 statt des dem Matth. so beliebten *ἀποκριθείς*, wie Mt. 5, 12, aus Q stammen, wenn auch, worin Harnack Recht hat, das *ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* und *τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ* dem Luk. angehört. Vgl. S. 69. Im übrigen reproduziert Lk. 10, 21 Q ganz wörtlich bis auf das von ihm eingebrachte *ἀπέκρυψας* statt *ἔκρυψας* (vgl. Mt. 5, 14. 13, 44. 25, 18. 25 in Q); denn das *ἐπιγινώσκει* Mt. 11, 27 kann er bei seiner Vorliebe für Comp. unmöglich in Q gelesen und in das Simpl. verwandelt haben. Dagegen gehört die Umschreibung durch *τίς ἐστιν* Lk. 10, 22 ihm an (vgl. S. 70; Harnack S. 19).

σμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς. ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν. ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν[12].

καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς κατ' ἰδίαν εἶπεν· μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδον καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν[13].

καὶ εἶπέν τις τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς αὐτόν· κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάνης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· (καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς·) προσευχόμενοι μὴ βατταλογήσητε ὥσπερ οἱ ἐθνικοί· δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται. οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου. ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου. γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον. καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν. καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ[14].

---

[12]) vgl. Mt. 11, 28—30. Daß diese rein rhetorische Apostrophe in Q hier stand, folgt daraus, daß das folgende Wort dort ausdrücklich als ein an die Jünger speziell gerichtetes bezeichnet war, das auf den Monolog Jesu 11, 25—30 folgte. Zu κοπιῶντες 11, 28 vgl. Mt. 6, 28, zu πεφορτισμ. 11, 28 und φορτίον 11, 30 die φορτία Mt. 23, 4. Luk. hielt es für ein wirklich an einen weiteren Zuhörerkreis gerichtetes, das daher in dieses Gespräch mit den Jüngern nicht gehören konnte, und ließ es fort.

[13]) vgl. Lk. 10, 23. 24. Daß hier Mt. 13, 16f den ursprünglichen Text erhalten hat (Harnack S. 22), ist völlig ausgeschlossen dadurch, daß 13, 16 dem durchaus fremdartigen Zusammenhang aus Mrk., in den Matth. ihn verflochten, akkomodiert ist und doch 13, 17 zu der Fassung, wie sie bei Luk. erhalten, zurücklenkt (vgl. S. 70). Nur die δίκαιοι hat Luk. auch hier durch die βασιλεῖς ersetzt, die gerade Harnack für ursprünglich hält, und vielleicht stand auch das ἐπεθύμησαν (Mt. 5, 28) in Q (vgl. Lk. 17, 22). Das στραφείς im Eingange ist für Q durch Mt. 9, 22 bezeugt; und so habe ich auch das Übrige, obwohl πρός c. acc. sonst dem Luk. eigentümlich ist, nicht zu ändern gewagt.

[14]) vgl. Lk. 11, 1b. Mt. 6, 7. 9—13. Daß und wie weit bei Luk. der Anlaß erhalten ist, bei dem Jesus den Jüngern das Mustergebet gab, ist S. 71 gezeigt worden. Mt. 6, 7 ist offenbar die Einleitung der Antwort Jesu, die Luk. fortlassen mußte, weil er das Gebet eben nicht als Mustergebet faßt, sondern als Gebetsformular. Wie sich daraus all seine Änderungen leicht erklären und der Text bei Matth. sich überall als ursprünglich erweist, ist S. 72 in allem Einzelnen genau nachgewiesen. Mt. 6, 8 ist eine hier nicht ganz passende Reminiszenz an Mt. 6, 32. Harnack S. 48 muß hier anders urteilen, weil er einen ganz andern Text bei Luk. konji-

καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τίς ἐξ ὑμῶν ἕξει φίλον καὶ πορεύσεται πρὸς αὐτὸν μεσονυκτίου καὶ ἐρεῖ αὐτῷ· φίλε, χρῆσόν μοι τρεῖς ἄρτους, φίλος μου παρεγένετο ἐξ ὁδοῦ πρός με, καὶ οὐκ ἔχω ὃ παραθήσω αὐτῷ. κἀκεῖνος ἔσωθεν ἀποκριθεὶς ἐρεῖ· μή μοι κόπους πάρεχε· ἤδη ἡ θύρα κέκλεισται, καὶ τὰ παιδία μετ' ἐμοῦ εἰς τὴν κοίτην εἰσίν· οὐ δύναμαι ἀναστὰς δοῦναί σοι. λέγω ὑμῖν· εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ ἀναστὰς διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, διά γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ ἐγερθεὶς δώσει αὐτῷ ὅσων χρήζει· κἀγὼ ὑμῖν λέγω· αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε· κρούετε, καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν· πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει, καὶ ὁ ζητῶν εὑρήσει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοίγεται[15]. *ἢ τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσει, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ; εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν*[16].

καὶ παραλαβὼν τοὺς μαθητὰς ὑπεχώρησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον· οἱ δὲ ὄχλοι ἠκολούθησαν αὐτῷ, καὶ ἀποδεξάμενος αὐτοὺς ἐθεράπευσεν τοὺς χρείαν ἔχοντες θεραπείας[17].

---

ziert; aber in zahlreichen Punkten hat er den sekundären Charakter des Lukastextes anerkannt, ohne freilich die naheliegende Konsequenz zu ziehen. Zu *ἐθνικοί* 6, 7 vgl. Mt. 5, 47. 18, 17, zu *δοκοῦσιν* Mt. 3, 9. 24, 44. 26, 53 in Q.

[15]) vgl. Lk. 11, 5—10. Daß in Q zwischen dem VU und den ebenfalls von Matth. in die Bergrede verflochtenen Sprüchen von der Gebetserhörung (Mt. 7, 7f) das Gleichnis vom unverschämten Freunde stand, erhellt daraus, daß diese mit dem bildlichen *κρούειν* ausdrücklich an jenes anknüpfen, in welchem der Freund anklopfend vor der verschlossenen Tür des Freundes steht (vgl. S. 72). Der feine Wechsel des ind. fut. und conj. aor., wie das *ἐπειδή* rührt natürlich von Luk. her; aber die harte Anakoluthie, wonach 11, 8 beginnt, als ginge ein *ἐάν* vorher, ist genau dieselbe wie gleich im folgenden Mt. 7, 9 und 10. Bem. noch das *κόπους παρέχ.* 11, 7, das auch Mt. 26, 10. Lk. 18, 5 aus Q herrührt, und vgl. das *θύρα κέκλεισται* mit Mt. 6, 6. 25, 10, das *χρήζειν* 11, 8 mit Mt. 6, 32 = Lk. 12, 30.

[16]) vgl. Mt. 7, 9—11. Lk. 11, 11f hat die harte Anakoluthie in Q zu verbessern gesucht und statt des Gleichnisses von Brot und Stein, das er fortläßt, das von Ei und Skorpion dem von Fisch und Schlange angereiht, wie man wohl in der mündlichen Überlieferung die beiden Gleichnisse einander ähnlicher zu machen suchte. Das *ὑπάρχοντες* in Lk. 11, 13 ist spezifisch lukanisch, wie die Einbringung des *πνεῦμα ἅγιον*, und eine so künstliche Wendung wie das *ὁ ἐξ οὐρανοῦ* paßt doch sicherlich nicht zu der schlichten Schreibart von Q (gegen Harnack S. 12, der das annehmen muß, weil er den *πατὴρ ἐν τ. οὐρ.* Q abspricht). Näheres vgl. S. 73.

[17]) Daß die Speisungsgeschichte auf die Rückkehr der Jünger von ihrer Mission folgte, muß eine so feststehende Überlieferung gewesen sein, wie, daß die Fahrt aufs Ostufer der Parabelrede folgte; und schon

ὀψίας δὲ γενομένης προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ λέγοντες· ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος, καὶ ἡ ὥρα ἤδη παρῆλθεν. ἀπόλυσον οὖν τοὺς ὄχλους, ἵνα ἀπελθόντες εἰς τὰς κώμας ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς βρώματα. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν. οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· οὐκ ἔχομεν ὧδε εἰ μὴ πέντε ἄρτους καὶ δύο ἰχθύας. καὶ ἐκέλευσεν τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι ἐπὶ τοῦ χόρτου. καὶ λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς τοὺς ἄρτους, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις. καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν καὶ ἦραν τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων, δώδεκα κοφίνους πλήρεις. οἱ δὲ ἐσθίοντες ἦσαν ἄνδρες ὡσεὶ πεντακισχίλιοι[18].

*καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναναία ἐκραύγαζεν λέγουσα· ἐλέησόν με, κύριε, υἱὸς Δαυείδ· ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται. ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον. καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες· ἀπόλυσον αὐτήν, ὅτι κράζει ὄπισθεν ἡμῶν. ὁ δὲ εἶπεν· οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ. ἡ δὲ ἐλθοῦσα προσεκύνει αὐτῷ λέγουσα· κύριε, βοήθει μοι. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἔξεστιν**) *λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις. ἡ δὲ εἶπεν· ναί, κύριε· καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν. τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης*[19].

---

*) So ist Mt. 15, 26 gegen mein NT nach D zu lesen. Vgl. schon S. 158.

das gab ihr eine feste Stelle in der ältesten Überlieferung. Daß sie in Q stand, ist S. 179 erwiesen; sie muß dann aber auch eine Einleitung gehabt haben, von der sich noch deutliche Spuren in den gemeinsamen Abweichungen des Matth. und Luk. in ihrer Bearbeitung von Mk. 6, 30 bis 34 (Mt. 14, 12—14. Lk. 9, 10—11) zeigen (vgl. S. 180). Aber natürlich läßt sich der Wortlaut derselben, wie wir ihn oben gegeben haben, nur vermutungsweise feststellen. Nur das *ἀποδέχεσθαι* und *θεραπεία* ist Lk. 9, 11. 12, 42 so anders gebraucht, daß es, wie a. a. O. gezeigt, aus Q herrühren dürfte.

[18]) vgl. Mt. 14, 15—21. Die Darstellung der Speisungsgeschichte dreht sich um das scheinbar so unbegreifliche Wort Jesu: *δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν*, das doch endlich so pünktlich erfüllt wurde (Mt. 14, 19: *ἔδωκαν οἱ μαθηταὶ τ. ὄχλοις*); alles übrige bildet nur den denkbar kürzesten Rahmen. Auch Mrk. und Luk. haben trotz ihrer Ausmalungen an diesem Grundtypus wenig ändern können. Näheres vgl. S. 181f. Bem. noch das *παρῆλθεν* 14, 15f aus Q (5, 18. 24, 34f) wie das *ἀνακλίνεσθαι* (8, 11).

[19]) vgl. Mt. 15, 22—28. Die Erzählung vom kananäischen Weibe, die schon in dem *ἀπόλυσον* 15, 23 an 14, 15 erinnert, und für die auch

V.

Οἱ δὲ φαρισαῖοι εἶπαν· ἰδοὺ οἱ μαθηταί σου ποιοῦσιν ὃ οὐκ ἔξεστιν ποιεῖν ἐν σαββάτῳ. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ, ὅτι τοῖς σάββασιν οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν καὶ ἀναίτιοί εἰσιν; λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε. οὐδὲ ἀνέγωτε τί ἐποίησεν Δαυείδ, ὅτε ἐπείνασεν καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ; τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγον, ὃ οὐκ ἐξὸν ἦν αὐτῷ οὐδὲ τοῖς μετ' αὐτοῦ. εἰ δὲ ἐγνώκειτε τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς ἀναιτίους· κύριος γάρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου[1].

καὶ ἰδοὺ νομικός τις ἀνέστη πειράζων αὐτὸν λέγων· διδάσκαλε, ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶ ϛἀναγινώσκεις; ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν

Mrk. die geeignete Stelle sehr bald nach der Speisungsgeschichte zu finden glaubte (7, 25—30), wird in Q auf dieselbe gefolgt sein. Daß Mrk. durchweg einen sekundären Text im Vergleich mit Matth. zeigt, ist S. 157f erwiesen, und so werden wir hier den Text von Q bis auf die Einreihung in die Markuserzählung (15, 22: *ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐξελθοῦσα*) und etwa das dem Matth. so beliebte *προσέλθοντες* und *ἀποκριθείς* 15, 23f (das in 15, 26. 28, wie das *τότε* hier, sehr wohl ursprüglich sein kann mit Bezug auf 15, 23. 27) ganz treu erhalten haben. Zu der Anrufung Jesu in 15, 22 vgl. in Q Mt. 9, 27, zu *τὰ πρόβ. τ. ἀπολωλ. οἴκου Ἰσρ.* 15, 24 Mt. 10, 6, zu dem *προσεκύνει αὐτῷ* 15, 25 Mt. 8, 2. 9, 18. 18, 26, zu dem in der Anrede an Jesum so häufigen *κύριε* und besonders dem *ναὶ κύριε* 15, 27 Mt. 9, 28. 13, 51. Zu dem Abschluß der Erzählung 15, 28 vgl. Mt. 9, 22. 17, 18, auch 8, 13.

V.

[1]) vgl. Mt. 12, 2—8. Daß die Sabbatsprüche erst hier in Q folgten und nicht schon nach der Täuferbotschaft, wie ich noch S. 285 vermutete, erhellt daraus, daß erst auf der Jüngermission ein Verhalten der Jünger allein, das angeblich das Sabbatgesetz verletzte, beobachtet werden konnte, da sie ja sonst immer mit Jesu beisammen waren. Auch bezieht sich Mt. 12, 5f deutlich auf ein im Auftrage Jesu unternommenes Tun und 12, 8 wohl besonders auf Sabbatheilungen. Daß der aus dem Gesetz argumentierende Spruch wahrscheinlich der erste war, ist S. 153 Anm. gezeigt worden, und daß der vom Essen der Schaubrote unrichtig Mk. 2, 23ff in die Geschichte vom Ährenraufen verflochten ist, S. 150ff, wo auch alles Nähere über das Verhältnis der Texte zu Q erörtert ist. In Q treten hier zum ersten Mal in der Erzählung die Pharisäer auf, und ihr Vorwurf gegen die Jünger in Q ist sicher viel umfassender gemeint, als bei Mrk., wo er auf ihr Ährenraufen bezogen wird. Bem. noch das *καταδικάζειν* 12, 7, das nur noch 12, 37 in Q vorkommt.

σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου. αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή. δευτέρα ὁμοίως· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται[2].

καὶ ἦν ἐκβάλλων δαιμόνιον, καὶ ἐκβληθέντος τοῦ δαιμονίου ἐλάλησεν ὁ κωφός. καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι, τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπαν· ἐν Βεεζεβοὺλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια[3]. *εἰδὼς δὲ τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς· πᾶσα βασιλεία*

---

[2]) vgl. Mt. 22,35—40. Hier hat Matth. an die Stelle von Mk. 12,28—34 die Perikope vom höchsten Gebot aus Q eingestellt, die Mrk. wohl (mindestens hauptsächlich) vorschwebte, als er jene Verhandlung mit einem wohlgesinnten Schriftgelehrten erzählte. Daß dieselbe in Q stand, folgt aus Lk. 10, 25—28, obwohl Luk. sie mit einer ganz anderen Erzählung aus der ihm eigentümlichen Quelle verschmolzen hat (vgl. besonders auch 22, 40 mit 7, 12 in Q). Es ist sogar sicher noch Lk. 10, 25a der ursprüngliche Eingang erhalten (vgl. die *νομικοί* in Q Lk. 7, 30), da das *ἐπερώτησεν εἷς ἐξ αὐτῶν* Mt. 22, 35 damit zusammenhängt, daß Matth. diese Verhandlung in das große Kampfesdrama, zu dem er die Szenenreihe bei Mrk. ausgestaltet, verflochten hat. Auch Lk. 10, 26 könnte sehr wohl eine rhetorische Frage sein, mit der Jesus sein Schriftzitat einleitete, da sich so am besten erklärt, woher Luk., der sie als eigentliche Frage nahm, den Gesetzeslehrer mit der Kombination der beiden Gebote antworten ließ (10, 27). Näheres vgl. S. 244. Jedenfalls zeigt Luk., daß die Perikope in Q gleich auf die Reden, die sich auf die Mission der Jünger (Aussendung und Rückkehr) beziehen, folgte.

[3]) vgl. Lk. 11, 14f. Die Einleitung der Verteidigungsrede, die nach S. 289 in Q folgte, kann dort nur die kurze Erzählung einer Dämonenaustreibung gewesen sein, bei welcher gegen Jesus der Vorwurf erhoben wurde, mit dem Teufel im Bunde zu stehen. Eine solche findet sich aber fast wörtlich gleichlautend mit obiger Lukasstelle Mt. 9, 33f als letztes Beispiel der Wunderheilungen Jesu. Der Eingang dient nur, wie gewöhnlich, der zeitlichen Anknüpfung an die vorige Erzählung und zeigt die stereotype Form der Einführung der Heilungsgeschichten bei Matth. Sie wird daher begonnen haben, wie bei Luk.; nur das *καὶ αὐτὸ ἦν κωφόν* zeigt seinen Stil. Da aus dem Folgenden erhellt, daß die Besessenheit bei ihm sich eben in Sprachlosigkeit äußerte, kann eine derartige Angabe ganz in Q gefehlt haben. Auch das *ἐγένετο δέ* mag lukanisch sein, wie die Hebung der Monotonie durch Verwandlung des *ἐκβληθέντος* in *ἐξελθόντος*. Sonst stimmen Mt. 9, 33 und Lk. 11, 14 wörtlich überein, nur daß Matth. der Verwunderung der *ὄχλοι* Worte leiht. Sicher ist es ursprünglich, daß Lk. 11, 16 die Verleumdung noch nicht den Pharisäern in den Mund gelegt wird (vgl. S. 115 Anm.), wie Mt. 9, 34, der hier den Namen des Obersten der Dämonen noch nicht nennt, da erst 10, 25 gesagt werden soll, daß man ihm diesen zum Vorwurf machte. Sonst stimmt auch hier die Verleumdung wörtlich überein, und Mt. 12, 24 steht sogar der Name Beezebul. Matth. hat nämlich, da er diese Erzählung aus Q schon gebracht hatte, die Verteidigungsrede Mt. 12, 22—24 durch eine

μερισθεῖσα ἐφ' ἑαυτὴν ἐρημοῦται, καὶ οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει. εἰ δὲ ὁ σατανᾶς ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη, πῶς σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ[4]*; καὶ εἰ ἐγὼ ἐν Βεεζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν. εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*[5]*. ὅταν ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισμένος φυλάσσῃ τὴν ἑαυτοῦ αὐλήν, ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ· ἐπὰν δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικήσῃ αὐτόν, τὴν πανοπλίαν αὐτοῦ αἴρει, ἐφ' ᾗ ἐπεποίθει, καὶ τὰ σκῦλα αὐτοῦ διαδίδωσιν. ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστιν, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει*[6]*. καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσῃ, οὐ μὴ ἀφεθῇ αὐτῷ*[7]*. ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ*

---

ganz ähnliche Geschichte eingeleitet, in der Harnack S. 95 nicht hätte Reste von Q suchen sollen, da dessen Erzählung ja 9, 33f klar vorliegt. Näheres vgl. S. 103.

4) vgl. Lk. 11, 17f, wo der Text von Q am reinsten erhalten, der bei Mt. 12, 25f durch die Reflexion auf Mrk. fremdartige Zusätze erhalten hat. Über die ganz geringfügigen Änderungen bei Luk., wie das *αὐτὸς δέ — τὰ νοήματα — δὲ καί* — und die Schlußreflexion vgl. S. 116. Zu dem *εἰδὼς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν* vgl. Mt. 9, 4 in Q. Auch das *μερίζεσθαι* kommt nur noch Lk. 12, 13 in Q vor.

5) vgl. Lk. 11, 19f, wo der Text von Q fast ganz wörtlich übereinstimmend mit Mt. 12, 27f erhalten. Vgl. S. 117. Gewiß ist die gewöhnliche Wortstellung durch Verbindung des *αὐτῶν* mit seinem Substantiv hergestellt; aber daß Luk. das ihm so beliebte *πνεύμ. θεοῦ* in das ATliche *δακτύλῳ θεοῦ* verwandelt haben sollte (Harnack S. 20), ist doch ganz undenkbar. Die Stellen, mit denen Harnack beweisen will, daß solche Anthropomorphismen dem Luk. geläufig, stammen sämtlich aus L her.

6) vgl. Lk. 11, 21f ist das Gleichnis vom Starken in seiner ursprünglichen Form wiedergegeben, vorbehaltlich kleiner stilistischer Änderungen, die wir nicht mehr nachweisen können. Denn Mk. 3, 27 hat dasselbe ganz selbständig in eine reflektierende Form umgegossen, und Mt. 12, 29 dieselbe, weil sie ihm verständlicher schien, mit leichten stilistischen Änderungen akzeptiert, kehrt aber sofort wieder 12, 30 wörtlich zu Lk. 11, 23, also zu Q zurück. Das *ἰσχυρότερός μου* 11, 22 kommt nur noch in Q (Mt. 3, 11) vor, wie überhaupt das *ἰσχυρός* von Personen. Auch das *συνάγειν* 11, 23 ist Q eigentümlich (vgl. Mt. 3, 12. 13, 30. 47. 25, 24. 26 Lk. 12, 17f). Vgl. S. 117f.

7) vgl. Mt. 12, 32. Der Spruch ist aber in mancher Beziehung noch ursprünglicher Lk. 12, 10 erhalten, obwohl er dort an ganz anderer Stelle und in ganz anderer Deutung gebracht wird. Denn Matth. hat, wie 12, 31 zeigt, sich durch die völlige Umdeutung, die der Spruch Mk. 3, 28f erfahren hat, mitbestimmen lassen. Da auch Luk. ihn schwerlich ganz wörtlich wiedergegeben, so läßt sich der Text von Q nur vermutungsweise fest-

καλόν, ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σαπρόν· ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται. πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν, πονηροὶ ὄντες; ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ. ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει ἀγαθά, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει πονηρά. λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πᾶν ῥῆμα ἀργὸν ὃ λαλήσουσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως. ἐκ γὰρ τῶν λόγων σου δικαιωθήσῃ, καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ[8].

καὶ παρεγένετο πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ οὐκ ἠδύναντο συντυχεῖν αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον. ἀπηγγέλη δὲ αὐτῷ· ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἑστήκασιν ἔξω ἰδεῖν θέλοντές σε. καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· ὃς ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν[9].

καὶ τῶν ὄχλων ἐπαθροιζομένων ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς λέγειν αὐτοῖς· γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ· ὥσπερ γὰρ ἐγένετο ὁ Ἰωνᾶς τοῖς Νινευΐταις σημεῖον, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ[10]. *ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει*

---

stellen. Luk. hat ihn, wie alles Folgende, an dieser Stelle fortgelassen, weil er die Rede mit dem Gleichnis von dem wiederkehrenden Dämon, dessen parabolische Bedeutung er verkannte, schloß, indem er darin eine Polemik gegen die jüdischen Exorzisten (11, 19) sah. Vgl. Näheres S. 118f.

[8]) vgl. Mt. 12, 33—37. Daß auch Luk. diesen Schluß der Rede kennt, zeigt 6, 44, wie wir bereits II, Anm. 18 sahen. Im Einzelnen läßt sich der Wortlaut, da wir zum Übrigen keine Parallele haben, natürlich nicht sicher stellen; doch erinnert schon sachlich 12, 33 an 7, 16, wo auch im Folgenden von dem *δένδρον σαπρόν* die Rede ist, das *πονηροὶ ὄντες* 12, 34 an 7, 11, das *ἐκβάλλ. ἐκ τ. θησαυρ.* an 13, 52, die *ἡμέρα κρίσεως* an 11, 22. 24. Das *γεννήματα ἐχιδ.* 12, 34 ist natürlich Reminiszenz an Mt. 3, 7. Vgl. S. 119.

[9]) vgl. Lk. 8, 19—21. Daß der Spruch von den Verwandten Jesu in Q stand und zwar an dieser Stelle, und daß der Eingang, der an die Situation in Lk. 11, 14 anknüpft, am ursprünglichsten bei Luk. erhalten ist, glaube ich S. 153ff gezeigt zu haben. Ebenso daß Mrk. nur aus Gründen seiner Komposition den weiteren Jüngerkreis hier hereinbringt, für den Matth. erst den Apostelkreis substituiert. Gerade weil der durchaus allgemeine Spruch Mk. 3, 35 von einer Beziehung auf denselben keine Spur zeigt, wird diese Fassung die ursprüngliche sein und darum eben in Q gestanden haben.

[10]) vgl. Mt. 12, 39. 40. Daß in Q (nach der Zwischenszene) die Rede wider die Zeichenforderer auf die Verteidigungsrede folgte, erhellt nicht nur aus der gleichen Anordnung Mt. 12 und Lk. 11, sondern namentlich aus der Art, wie Lk. 11, 36 sie vorbereitet, also mit der vorigen ver-

μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε. βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῶν ἀνδρῶν τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτούς, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε[11]. *ὅταν τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, διέρχεται δι' ἀνύδρων τόπων ζητῶν ἀνάπαυσιν, καὶ οὐχ εὑρίσκει. τότε λέγει· εἰς τὸν οἶκόν μου ἐπιστρέψω ὅθεν ἐξῆλθον, καὶ ἐλθὸν εὑρίσκει σχολάζοντα, σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον. τότε πορεύεται καὶ παραλαμβάνει μεθ' ἑαυτοῦ ἑπτὰ ἕτερα πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ, καὶ εἰσελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χείρονα τῶν πρώτων. οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ*[12]. *οὐδεὶς λύχνον ἅψας εἰς κρυπτὴν τίθησιν οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φέγγος βλέπουσιν*[13]. *ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός. ἐὰν οὖν*

---

bunden vorfand. Aber daß sie nicht durch eine einzelne Zeichenforderung wie dort, noch durch die konkrete wie Mt 12, 38, die auch Harnack S. 20 als sekundär erkennt, eingeleitet war, folgt deutlich aus dem Eingang der Rede Mt. 12, 39, die nicht die Antwort auf eine solche einzelne Forderung ist, sondern von der allgemeinen Tatsache ausgeht, daß das Volk ein Zeichen verlangt. Insofern erscheint der Anlaß Lk. 11, 29 am ursprünglichsten erhalten, zumal er an Mt. 11, 7 = Lk. 7, 24 (Q) erinnert, nur das lukanische Comp. *ἐπαθροιζομένων* ist verdächtig. Aber da die Quellen kein anderes dafür bieten, habe ich es stehen gelassen. Im Eingang der Rede hat Luk. das *καὶ μοιχαλίς* sicher nicht als „vulgär" (Harnack S. 21), sondern als seinen Lesern unverständlich fortgelassen; aber bei seiner Vorliebe für Comp. schwerlich das *ἐπιζητεῖ* des Matth. in das Simpl. verwandelt. Näheres vgl. S. 74. Die Deutung des Jonaszeichens habe ich aus den S. 75 angegebenen Gründen (nur mit Entfernung des lukanischen *καθώς*, vgl. Harnack S. 21) nach Lk. 11, 30 gegeben, aber ich gestehe zu, daß die unzutreffenden drei Tage und drei Nächte auch dafür sprechen könnten, daß Mt. 12, 40 in Q stand.

[11]) vgl. Mt. 12, 41 f. Daß Matth. die richtige Stellung der beiden Sprüche, aber Luk. das *τῶν ἀνδρῶν τ. γ. τ.* im zweiten erhalten hat (gegen Harnack S. 21), ist S. 75 f gezeigt worden. Zu dem zweimaligen *πλεῖον* vgl. in Q Mt. 5, 20. 6, 25. 21, 36.

[12]) vgl. Mt. 12, 43—45. Der Text von Q ist bis auf ganz unerhebliche stilistische Varianten auch Lk. 11, 24—26 erhalten, aber wir sahen schon Anm. 7, daß Luk., wie auch sonst, den parabolischen Sinn der Sprüche verkennend, sie der Verteidigungsrede angeschlossen hat. Unbegreiflicherweise scheint auch Harnack S. 154 das Mißverständnis zu teilen. Näheres vgl. S. 76. Zu *ἀνάπαυσιν εὑρίσκ.* 12, 43 vgl. Mt. 11, 29, zu *σεσαρ.* 12, 44 Lk. 15, 8, zu *κεκοσμ.* Mt. 23, 29. 25, 7 in Q.

[13]) vgl. Lk. 11, 33. Daß Luk. den Spruch in diesem Zusammenhange bei Q gelesen haben muß, ist S. 76 gezeigt worden. Dann aber hat seine

ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται· ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον. εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν, μὴ ἔχον μέρος τι σκοτεινόν, ἔσται φωτεινὸν ὅλον ὡς ὅταν ὁ λύχνος ἐν τῇ ἀστραπῇ φωτίζῃ σε[14].

καὶ ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων· ἐπὶ τῆς Μωϋσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ νομικοί. πάντα οὖν ὅσα ἂν εἴπωσιν ὑμῖν ποιήσατε καὶ τηρεῖτε (κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν μὴ ποιεῖτε· λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν)[15]. *δεσμεύουσιν φορτία*

Fassung das Präjudiz der Ursprünglichkeit für sich. Mt. 5, 15 darf man sie schon darum nicht suchen (gegen Harnack S. 42), weil der Spruch dort in einen völlig fremden Zusammenhang eingereiht und mit Mk. 4,21 auf den Jüngerberuf bezogen wird. So erklärt sich im Eingang das von Harnack für ursprünglich gehaltene *οὐδὲ καίουσιν* aus dem Anschluß an das vorhergehende *οὐ δύναται* 5, 14. Aber auch das spricht für die Ursprünglichkeit des Luk., daß er ebenso 8, 16, wo er ihn nach Mk. 4, 21 bringt, wesentlich dieselben Abweichungen zeigt. In solchen „Willkürlichkeiten", wie sie Harnack nennt, wiederholt man sich doch nicht. Da, während Luk. dort den Gedanken in *καλύπτει αὐτὸν σκεύει* verallgemeinert und gerade das sicher von Mrk. hinzugebrachte (und doch wenig passende!) *ὑπὸ τὴν κλίνην* aufnimmt, hat er hier das durch Matth. und Mrk. bezeugte *ὑπὸ τὸν μόδιον* erhalten. Der Schluß ist (bis auf das von Luk. herrührende *ἵνα*) bei Matth. sekundär, da man wohl den eigentümlichen Zug, daß die Lampe den Gästen den Weg ins Haus zeigt, in das Leuchten für die Hausbewohner verwandeln konnte, aber schwerlich umgekehrt; und das schwierige *εἰς κρυπτήν* hat doch sicher kein Bearbeiter eingebracht. Das schließt ja nicht aus, daß Luk. *ἅπτειν* für *καίειν* substituiert hat, aber daß das *ἅπτει λύχνον* Lk. 15, 8 mit voller Sicherheit auf Q zurückgeführt werden kann, werden wir zeigen. Näheres vgl. S. 77. 141.

[14]) vgl. Lk. 11, 34 ff. Daß auch dieser Spruch hier erst seine konkrete Beziehung gewinnt, ist S. 77 gezeigt worden. Wenn ihn Mt. 6, 22 f in die Bergrede verflochten hat, in die er mit dem ganzen Zusammenhang, in den er eingeordnet, sicher nicht gehört, und ihn doch im Einzelnen vielfach ursprünglicher erhalten hat, so liegt das nicht sowohl an stilistischen Korrekturen des Luk., als vielmehr daran, daß Luk. das Parabolische des Spruches auch hier nicht festzuhalten vermocht hat. Vgl. das *σου* nach dem ersten *ὁ ὀφθαλμός*, die Zeitpartikeln *ὅταν* — *ἐπάν* statt der Bedingungspartikeln, das direkt paränetische *σκόπει οὖν μή*, obwohl noch das *εἰ οὖν* 11, 36 zeigt, daß er einen Bedingungssatz wie Mt. 6, 23b las. Daß aber 11, 36 keine Ausmalung des Luk. sein kann, sondern für die Hergehörigkeit dieser Bildsprüche entscheidend beweist, ist S. 77 f gezeigt worden.

[15]) vgl. Mt. 23, 1. 3. So auffallend es scheint, daß sich hier in Q die große Strafrede mit den Weherufen anschloß, die Matth. und Mrk. sicher mit Recht an das Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu versetzen, so mußte doch Q, der keine Erzählung von der jerusalemi-

βαρέα καὶ ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν ἀνθρώπων, αὐτοὶ δὲ τῷ δακτύλῳ αὐτῶν οὐ θέλουσιν κινῆσαι αὐτά. φιλοῦσιν δὲ τὴν πρωτοκλισίαν ἐν τοῖς δείπνοις καὶ τὰς πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ῥαββί[16]. *οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν*

---

schen Wirksamkeit Jesu hat, sie sachlich ähnlichen Streitreden anreihen; und daß Lk. 11, 37—54 die Erzählung von einem Pharisäergastmahl bringt, in welche er wesentliche Stücke dieser Rede verflocht (S. 262. 290), zeigt, daß er sie in diesem Zusammenhange bei Q las. Lk. 20, 45 ist noch die bestimmte Erinnerung erhalten, daß diese Rede, wie Mt. 23, 1, an die *ὄχλοι* und die *μαθηταί* gerichtet war. Daß ihre rein rhetorischen Apostrophen aber alle an die Schriftgelehrten und Pharisäer gerichtet sind, ist ein offenbarer Irrtum von Matth., der diese beiden stets am liebsten als die Gegner Jesu bezeichnet, da aus der von Luk. komponierten Zwischenfrage 11, 45 erhellt, daß ihm in beiden Quellen neben den Strafreden wider die Pharisäer auch solche gegen die *νομικοί* vorlagen. So ja gleich Mt. 23, 2, da auf dem Lehrstuhl Mosis gar nicht die Pharisäer, nicht einmal die zünftigen *γραμματεῖς* saßen, sondern lediglich die eigentlichen Gesetzeslehrer. Ob Mt. 23, 3b in Q stand, ist mir zweifelhaft, da der dort gebildete Gegensatz mit den *νομικοί* gar nichts zu tun hat, und der Beginn der Strafrede auf etwas ganz anderes hinauswill.

[16]) vgl. Mt. 23, 4—7. Der erste direkte Vorwurf ist zweifellos nicht gegen die Pharisäer, sondern gegen die Gesetzeslehrer gerichtet, wie Lk. 11, 46. Er ist aber bei Matth. und Luk. so verschieden formuliert (besonders wenn das *καὶ δυσβάστακτα* bei Matth. zu streichen sein sollte, was doch viel für sich hat), daß Luk. ihn nur aus der Erzählung vom Pharisäergastmahl entlehnt haben kann, wofür auch spricht, daß Luk. gerade ihn mit der Zwischenfrage 11, 45 einleitet (S. 265). Es liegt hier also eine Parallelüberlieferung aus L und keine Bearbeitung von Q durch Luk. (Harnack S. 70) vor. Mt. 23, 5 halte ich für einen Einschub des Evangelisten, der, nachdem er die Worte von vornherein an die Pharisäer adressiert hatte, doch auch etwas speziell auf ihr Prunken mit der Frömmigkeitsübung Bezügliches bringen mußte und daher zu Mt. 6, 1 griff, das er an den *φυλακτήρια* und *κράσπεδα* exemplifizierte. Es ist nicht unmöglich, daß an dieser Stelle in Q der Hinweis auf ihr Stolzieren in langen Talaren (Mk. 12, 38. Lk. 20, 46) stand, das beide Evangelisten den *γραμματεῖς* zuschreiben, weshalb sie auch im Folgenden die Ehrenplätze in den Synagogen voranstellen. Darin aber haben sie völlig Recht, daß diese Vorwürfe in Q gar nicht auf die Pharisäer gingen, die doch als solche (d. h. als Mitglieder einer Partei) keine Ehrenplätze bei Tische und in der Synagoge beanspruchen konnten, was durch Mt. 23, 7 vollauf bestätigt wird, da doch nur die Gesetzeslehrer verlangen konnten, feierlich mit dem Ehrentitel eines Rabbi begrüßt zu werden. Daher hat auch Luk., der durch Mt. 23, 6 die Weherufe gegen die Pharisäer auf dem Pharisäergastmahl vermehren wollte, Mt. 23, 7 mit richtigem Takt weggelassen. Zu *φιλοῦσιν* 23, 6 vgl. 6, 5 in Q. Daß Mt. 23, 7—12 ein in diese Strafrede gar nicht hineingehöriger Zusatz des Evangelisten ist, dessen

τοῦ θεοῦ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν[17]. *(οὐαὶ ὑμῖν ὅτι) περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον, καὶ ὅταν γένηται, ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης διπλότερον ὑμῶν. οὐαὶ ὑμῖν ὅτι λέγετε· ὃς ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ ναῷ, οὐδέν ἐστιν. ὃς δ' ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ χρυσῷ τοῦ ναοῦ, ὀφείλει. (μωροὶ καὶ τυφλοί) τίς γὰρ μείζων ἐστίν, ὁ χρυσὸς ἢ ὁ ναὸς ὁ ἁγιάσας τὸν χρυσόν; καί· ὃς ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ, οὐδέν ἐστιν· ὃς δ' ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ δώρῳ τῷ ἐπάνω αὐτοῦ, ὀφείλει. (τυφλοί) τί γὰρ μεῖζον, τὸ δῶρον ἢ τὸ θυσιαστήριον τὸ ἁγιάζον τὸ δῶρον; (ὁ οὖν ὀμόσας ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ ὀμνύει ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν πᾶσιν τοῖς ἐπάνω αὐτοῦ. καὶ ὁ ὀμόσας ἐν τῷ ναῷ ὀμνύει ἐν αὐτῷ καὶ ἐν τῷ κατοικοῦντι αὐτόν)*[18].

οὐαὶ ὑμῖν τοῖς φαρισαίοις, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν. ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι. ὁδηγοὶ τυφλοί, οἱ διϋλίζοντες τὸν κώνωπα,

---

Zusammenhang wir vielleicht noch nachweisen können (vgl. S. 120), liegt auf der Hand.

[17]) vgl. Mt. 23, 13, wo nur die Adresse gestrichen werden muß, da der Vorwurf mit der Heuchelei der Pharisäer gar nichts zu tun hat. Das hat schon Luk. erkannt, der ihn 11, 52 den Weherufen gegen die *νομικοί* einreiht (vgl. S. 267) und das für seine Leser schwer verständliche Bild vom Zuschließen des Gottesreiches dahin deutet, daß sie mit ihrer Gesetzeslehre den Schlüssel zu einer Gesetzeserkenntnis, welche zeigt, daß man dasselbe nicht erfüllen könne und deshalb der Gnade bedürfe, weggenommen haben. Daß ihm aber der Spruch genau so vorschwebt, wie er in Q lautet, zeigt Lk. 11, 52b, wo direkt gesagt wird, daß sie selbst nicht ins Gottesreich eingegangen sind und Andere am Eingehen hindern.

[18]) vgl. Mt. 23, 15—21. Sehr zweifelhaft ist mir nur, ob 23, 15 als ein besonderes Wehe eingeführt war, zumal ja hier die *φαρισαῖοι ὑποκριταί* vollends ganz unpassend angeredet werden. Ihre Proselytenmacherei, welche das Gegenteil von dem erreicht, was sie erstrebt, ist ja nur ein weiterer Beweis davon, wie verderblich ihre Gesetzeslehre sei. Zweifellos aber ist das *ὁδηγοὶ τυφλοί* eine Antizipation von 23, 24, da 15, 14 deutlich zeigt, daß dem Evangelisten dies aus Q als eine Charakteristik der Pharisäer bekannt war. Dann aber wird auch das *μωροὶ καὶ τυφλοί* 23, 17, oder mindestens das *καὶ τυφλ.*, das noch 23, 19 wiederholt wird, sehr zweifelhaft. Ebenso zweifelhaft scheint mir 23, 20f, das doch die Gleichwertigkeit der Eidesformeln unter einen ganz andern, und viel äußerlicheren, Gesichtspunkt stellt, als 23, 16—19. Daß hier der Evangelist Zusätze gemacht hat, erhellt ja aus 23, 22, das doch zweifellos aus einer Reminiszenz an 5, 34 geflossen.

τὴν δὲ κάμηλον καταπίνοντες[19]. *οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας. φαρισαῖε τυφλέ, καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου, ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρόν*[20]. *οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι ὁμοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας. οὕτως καὶ ὑμεῖς ἔξωθεν μὲν φαίνεσθε τοῖς ἀνθρώποις δίκαιοι, ἔσωθεν δέ ἐστε μεστοὶ ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας*[21].

οὐαὶ ὑμῖν ὅτι οἰκοδομεῖτε τοὺς τάφους τῶν προφητῶν καὶ κοσμεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν δικαίων καὶ λέγετε· εἰ ἤμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν, οὐκ ἂν ἤμεθα αὐτῶν κοινωνοὶ ἐν

---

[19]) vgl. Mt. 23, 23 f. Hier bezeugt noch Lk. 11, 42 die Wendung der Rede an die Pharisäer. Der wörtlich gleichlautende Eingang des Wehe beweist, daß dasselbe von Luk. in die Rede beim Gastmahl eingeschoben ist (vgl. S. 263). Warum er an Stelle des *ἄνηθον καὶ κύμινον* sein *τὸ πήγανον* setzt, können wir nicht wissen; aber sicher ist, daß er mit dem *καὶ πᾶν λάχανον* andeuten wollte, daß diese Kräuter nur beispielsweise gemeint seien. Wie leicht sich die übrigen sachlichen und sprachlichen Varianten erklären, ist S. 264 gezeigt, und darum liegt nicht der mindeste Grund vor, 23, 23 b, das so gut wie wörtlich bei Luk. wiederkehrt, mit Harnack S. 71 zu verdächtigen; denn diesen Teil des Spruches bei Luk. als Interpolation aus Matth. zu streichen, reicht doch das Zeugnis von D sicher nicht aus.

[20]) vgl. Mt. 23, 25 f, natürlich mit Weglassung der stereotypen Anrede, die erst v. 26 ausdrücklich folgt, und zwar zweifellos mit Recht an die Pharisäer allein gerichtet, da ja mit den Reinigkeitsübungen als solchen die Schriftgelehrten nichts zu tun haben. Es ist ganz vergeblich, Lk. 11, 39 ff mit Harnack S. 71 als eine Bearbeitung des Textes durch Luk. erklären zu wollen, wie schon daraus erhellt, daß Harnack hier mehr als sonst dem Luk. gegen Matth. Recht geben muß. Es ist S. 263 aufs genaueste nachgewiesen, wie wir hier eine durchaus selbständige Parallelüberlieferung aus L haben, aus der erst Luk. durch Einmischung von Reminiszenzen an Matth. einen ganz unmöglichen Text geschaffen hat. Zu *φαίν. τοῖς ἀνθρ. δίκαιοι* 23, 27 vgl. Mt. 6, 16.

[21]) vgl. Mt. 23, 27. 28. Hier ist besonders die stereotype Anrede ganz unpassend, da das Wehe erst am Schlusse indirekt auf den Vorwurf ihrer Heuchelei herauskommt. Auch Harnack S. 71 f erkennt die Fassung des Spruchs bei Lk. 11, 44 mit treffender Verweisung auf Num. 19, 16 als ursprünglich an, höchstens mit Ersetzung der *τάφοι* durch *μνημεῖα*. Das ist aber bei dem überall von ihm nachgewiesenen Verhältnis der Texte von Matth. und Luk. zu Q ganz unmöglich, so daß er selbst an die Möglichkeit denkt, beide Fassungen für Q in Anspruch zu nehmen, was natürlich ebensowenig angeht. Der Sachverhalt ist nach S. 264 völlig klar, wenn wir hier bei Luk. eine Parallelüberlieferung des Spruches aus L erhalten haben.

τῷ αἵματι τῶν προφητῶν, ὥστε μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς ὅτι υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας. καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν[22]*. διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς. ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ διώξετε, ὅπως ἔλθῃ ἐφ᾽ ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου τοῦ ἀπολομένου μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου. ναί, λέγω ὑμῖν, ἥξει πάντα ταῦτα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην*[23].

---

[22]) vgl. Mt. 23, 29—32. Beim letzten Wehe ist die stereotype Adresse am unpassendsten, da weder die Schriftgelehrten noch die Pharisäer öffentliche Denkmäler errichten oder ausschmücken konnten (*κοσμεῖτε*, wie 12,44. 25,7 in Q). Da ja auch die früheren rein rhetorische Apostrophen an die (nach 23, 1 gar nicht gegenwärtigen) Gesetzeslehrer und Pharisäer sind, so kann diese sich nur an die Volkshäupter gerichtet haben, denen das allein zustand. Dann ist freilich auch das bloße *ὑμῖν*, das im Zusammenhange von Q auf die Pharisäer ginge, mißverständlich; und es dürfte, wie 23, 27, ein *οἵτινες* statt des *ὅτι* gestanden haben. Hier ist freilich wenig zur Erklärung der Parallele in Lk. 11, 47f gesagt, wenn sie Harnack S. 72 „frostiger Tatsächlichkeit" beschuldigt und einige dem Luk. eigentümliche Vokabeln notiert. Es ist S. 265 gezeigt worden, daß der Gedanke bei Luk. ein durchaus anderer ist, der gar nicht aus Matth. erklärt werden kann, sondern eine durchaus selbständige Parallelüberlieferung bildet. Wenn aber bei Matth. dreimal die *προφῆται καὶ δίκαιοι* vorkommen (10, 41. 13, 17. 23, 29) und von Luk. alle drei Male in verschiedener Weise umgangen werden, so folgt doch daraus einfach, daß es in Q ursprünglich ist. Zu *πληρώσατε* 23, 32 vgl. Mt. 3, 15. 5, 17. 13, 48, zu *μέτρον* Mt. 7, 2 in Q. Mt. 23, 33 ist natürlich ein Zusatz aus 3, 7 (Harnack S. 72).

[23]) vgl. Mt. 23, 34—36. Daß hier nach Lk. 11, 49 ein Zitat vorliegt, in dem Matth. die Einführungsformel gestrichen haben soll, folgert Harnack S. 72 daraus, „daß Jesus unmöglich gesagt haben kann, er sende Propheten, Weise und Schriftgelehrte". Aber da nach 23, 32 gesagt werden soll, auf welche Weise Jesus dazu mithelfen will, daß sie das Schuldmaß der prophetenmörderischen Väter vollmachen — weshalb auch das *διὰ τοῦτο* seinen sehr guten Sinn hat —, so lag es doch wirklich nahe genug, seine Abgesandten als die Propheten der Gegenwart oder, wenn man sie den Propheten der Vergangenheit nicht gleichstellen will, als Weise und Schriftgelehrte, wie sie in das Erbe der Propheten eintraten, zu bezeichnen. Höchstens könnte man doch die *σοφοί* beanstanden, da Jesus in Q seine Jünger ausdrücklich als eine Art von Schriftgelehrten bezeichnet (13, 52); aber auch das ist gar nicht so schwierig, wenn Jesus sie den Verfassern der Spruchbücher gleichstellt. Und daß Luk. gar nicht an ein Zitat denkt, erhellt doch, wenn er nicht ganz gedankenlos schrieb, deutlich genug daraus, daß er neben den (ATlichen) Propheten die Apostel nennt. Luk. hat sogar unter den *σοφοὶ καὶ γραμματεῖς* ganz richtig die Apostel verstanden; denn da der Absichtssatz nur von dem Töten der Propheten redet, so erhellt, daß in seiner Vorlage (L) nur von Propheten die Rede war und das *καὶ ἀποστόλους — ἐκδιώξουσιν* eine eingebrachte Reminiszenz an Matth. ist.

Ἱερουσαλήμ, Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νοσσία ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθελήσατε. ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν. λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μή με ἴδητε, ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου[24].

καὶ ἤρξατο λέγειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· οὐδὲν κεκαλυμμένον ἐστὶν ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ γνωσθήσεται. ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, εἴπατε ἐν τῷ φωτί, καὶ ὃ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε, κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωμάτων[25]. *λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις*

Wir können danach sogar noch unsern Matth. korrigieren; denn Harnack S. 73 hat ganz richtig gesehen, daß das *σταυρώσετε* wie das *καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν* (vgl. 10, 17) vor *διώξετε*, und das *ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν* (vgl. 10, 23) Zusätze des Evangelisten sind. Nur das zweimalige *ἐκζητηθ. τὸ αἷμα ἀπὸ* ist sicher keine bloß stilistische Korrektur, sondern der Ausdruck seiner Quelle (vgl. 2. Sam. 4, 11), die auch hierin ihren ganz eigenen Weg ging. Auch das *ἀπὸ αἵματος Ἄβελ — ναί* ist ohne Zweifel eine Reminiszenz an Q, die Luk. eingeflochten hat, da es zu dem *πάντων τῶν προφητῶν* seiner Vorlage schlechterdings nicht paßt. Und auch hier hat Luk. uns sogar noch den ursprünglichen Text von Q erhalten, da das *υἱοῦ Βαραχίου ὃν ἐφονεύσατε* unmöglich dort gestanden haben kann, und das *οἴκου* doch wohl ursprünglicher ist als *ναοῦ*. Vgl. S. 266.

[24]) vgl. Mt. 23, 37—39, das Luk., weil es zu den Sprüchen auf seinem Pharisäergastmahl durchaus nicht paßt, nach einer überaus naheliegenden Ideenassoziation mit einem andern Spruch aus Q (13, 33) verbunden (13, 34 f) und sehr wörtlich wiedergegeben hat (vgl. S. 98). Der Spruch paßte am Schluß dieser Rede sehr gut, da die Anrede an Jerusalem eine ebenso rein rhetorische ist, wie die vorangehenden. Die Varianten bei Luk. sind ganz unerheblich, und das schwierige *ἕως ἥξει ὅτε* vielleicht sogar das Ursprüngliche. Das *ἀπ' ἄρτι*, das, genau genommen, immer nicht recht paßt, ist ein Zusatz des Evangelisten, der damit die öffentliche Wirksamkeit Jesu schließt, während das *οὐ μὴ ἴδητε* doch vom Standpunkt des *ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν* aus gesagt ist. Dagegen ist das *ἔρημος* auch bei Matth. unecht und eine ganz verfehlte exegetische Glosse, da das Haus der Kinder Jerusalems unmöglich der Tempel, sondern nur die Stadt sein kann, von welcher der Schutz Jahves weicht und die daher ihnen und ihrem Schicksal überlassen wird. Dies auch gegen Harnack S. 26.

[25]) Es ist S. 78. 290 gezeigt worden, wie das *πρῶτον* Lk. 12, 1 noch deutlich beweist, daß dem Evangelisten zwischen der Rede mit den Weherufen, die er 11, 39—52 vielfach benutzte (weil er sie mit den Reden auf dem Pharisäergastmahl für identisch hielt), und dem großen Redestück aus Q, das er Lk. 12, 13—48 wiedergab, die Weissagung der Jünger-

μου· μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· ὑποδείξω δὲ ὑμῖν τίνα φοβηθῆτε. φοβήθητε τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ. ναί, λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε. οὐχὶ δύο στρουθία ἀσσαρίου πωλεῖται; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν. ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν. μὴ οὖν φοβεῖσθε· πολλῶν στρουθίων διαφέρετε ὑμεῖς. πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. ὅστις δ'ἂν ἀρνήσηταί με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι κἀγὼ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς[26].

---

verfolgungen schriftstellerisch vorgelegen haben muß. Es ergab sich auch sehr natürlich, daß auf die Andeutung derselben in Mt. 23, 34 die überlieferte Rede darüber folgte. Sie kann sehr wohl (abgesehen von dem lukanischen *πρός* c. acc.) wie Lk. 12, 1 eingeleitet gewesen sein, da wir das *ἤρξατο λέγειν* in Q bereits Mt. 11, 7 und Lk. 11, 29 gefunden haben. Warum Luk. diese Rede mit 12, 1b einleiten zu müssen meinte, ist S. 78 gezeigt. Der Spruch Lk. 12, 2 ist aber bis auf das lukanische Comp. wörtlich nach Mt. 10, 26 wiedergegeben und muß ihm um so mehr schriftlich vorgelegen haben, als er ihn ja bereits 8, 17 nach Mrk. gebracht hatte und ihn ohne diesen zwingenden Anlaß nicht wiederholen würde. Auch dort hat er ihn ja teilweise nach Mk. 4, 22 wiedergegeben, doch so, daß die Grundlage von Mt. 10, 26 noch deutlich hindurchblickt. Freilich erscheint er hier im Anschluß an 12, 1 in sehr anderer Bedeutung, und dadurch gewinnt auch der Spruch, in dem die ganz allgemeine Gnome Mt. 10, 26 angewandt wird (10, 27), seine seltsame Umbiegung in Lk. 12, 3, die durchaus keine im Wesentlichen nur formelle ist, wie es nach Harnack S. 60 scheinen könnte. Näheres vgl. S. 79f.

[26]) vgl. Mt. 10, 28—33. Da S. 80 Anm. gezeigt ist, daß neue Ansätze der Rede, wie das *λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου* Lk. 12, 4 und *ὑποδείξω δὲ ὑμῖν τίνα φοβ.* Lk. 12, 5 von Matth., wie von Luk., gern fortgelassen werden, um die Rede fließender zu machen, können sie nicht hier von Luk. eingebracht sein. Wenn Harnack dafür anführt, daß *φίλοι* spezifisch lukanisch sei (S. 60), so ist das nicht richtig, da wir Mt. 11, 19 auch in Q einem *φίλος* begegneten, und ein Ausdruck, der in Act. gerade dreimal vorkommt und nur im Evang., wo der Verf. so vielfach abhängig von seinen Quellen ist, auffallend häufig, nicht spezifisch lukanisch sein kann. Bei Lk. 12, 5 schwankt Harnack selbst, aber da damit das ganz den Charakter von Q tragende *ναί, λέγω ὑμῖν* zusammenhängt, so entsteht dadurch eine pleonastische Wortfülle, die für Q sehr begreiflich ist, aber von einem Stilisten wie Luk. sicher nicht eingebracht. Dazu kommt, daß alle anderen Abweichungen von Q, auch in Lk. 12, 6f, durchaus nicht lediglich formeller Art sind, wie es bei Harnack scheint, sondern, wie S. 80f gezeigt, auf nachweisbaren sachlichen, zum Teil dogmatischen Erwägungen beruhen. Ob das *οὖν* Mt. 10, 32 oder das *λέγω ὑμῖν* Lk. 12, 8 ursprünglich, wage ich

μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν. ἦλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς. καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ. ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος, καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος. καὶ ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος. ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν[27]. — *ὅτε ἀπέστειλα ὑμᾶς ἄτερ βαλλαντίου καὶ πήρας καὶ ὑποδημάτων, μή τινος ὑστερήσατε; ἀλλὰ νῦν ὁ ἔχων βαλλάντιον ἀράτω, ὁμοίως καὶ πήραν, καὶ ὁ μὴ ἔχων πωλησάτω τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ καὶ ἀγορασάτω μάχαιραν. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί, τό· καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη. καὶ γὰρ τὸ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει*[28]. — *οὐκ*

---

nicht zu entscheiden und habe darum jenes beibehalten. Aber wie Harnack S. 61 bestreiten kann, daß sich Lk. 12, 8 eine spätere dogmatische Vorstellung ausprägt als bei Matth., ist mir nur verständlich dadurch, daß er nun einmal den Vater im Himmel schlechterdings in Q nicht dulden will, obwohl wir zu II, Anm. 10 das Gegenteil erwiesen haben. Die Verkürzung des Parallelsatzes in 12, 9, obwohl auch nicht eines sachlichen Grundes entbehrend (vgl. S. 81), zeigt klar genug, daß von Luk. nicht der abundante Wortreichtum in 12, 5 eingebracht sein kann.

[27]) vgl. Mt. 10, 34—39. Auch hier verkennt Harnack S. 62 über einigen sprachlichen Varianten, die ihm nicht einmal alle ein sicheres Urteil ermöglichen, die durchgängige Verschiedenheit von Lk. 12, 51 ff in der Fassung des Gedankens von Mt. 10, 34 ff, die sich nach S. 256 nur aus einer selbständigen Überlieferung in L erklärt. Gewiß aber hat Harnack darin Recht, daß Matth. hier, wie v. 37 ff, den Text von Q am ursprünglichsten bewahrt hat, selbst das *ἕνεκεν ἐμοῦ* kann unmöglich, wie Harnack S. 63 sagt, aus einer so entlegenen Stelle, wie Mk. 8, 35, die Matth. doch 16, 24 f so anders zu verwerten weiß, entlehnt sein. Auch Lk. 9, 23 ff ist ganz von Mk. 8, 34 f abhängig (vgl. S. 40), aber eben darum kann er nicht 14, 26 von Mk. 10, 29, das er ja 18, 29 reproduziert (vgl. S. 123), beeinflußt sein. Es liegt nur an der Art, wie Harnack, dem Plan seiner Untersuchung entsprechend, die Sprüche isoliert, daß er verkennt, wie die Parallele in Lk. 14, 26 f durchweg von der Umgebung, in der sie sich befindet, abhängig ist, und mit ihr einer selbständigen Parallelüberlieferung angehört (vgl. S. 255). Mt. 10, 39 hat bei Luk. keine eigentliche Parallele, da der Spruch 9, 24 nach Mrk. gebracht war und daher in dem *ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν* nur an ihn erinnert wird, während sich 17, 33 lediglich eine ganz freie Reminiszenz an ihn findet (vgl. S. 87), die keine wörtliche Vergleichung zuläßt.

[28]) vgl. Lk. 22, 35 ff. Daß diese Sprüche, die Luk. nach eigener Kombination auf das letzte Mahl Jesu versetzte, in Q standen, folgt aus

ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ. ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ, καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ. (εἰ τῷ οἰκοδεσπότῃ Βεεζεβοὺλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοῖς οἰκιακοῖς αὐτοῦ)[29].

προσέχετε ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων· παραδώσουσιν γὰρ ὑμᾶς εἰς συνέδρια, καὶ ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν μαστιγώσουσιν ὑμᾶς. καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν. ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί λαλήσητε· δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τί λαλήσητε· οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν. παραδώσει δὲ ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον, καὶ πατὴρ τέκνον, καὶ ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς καὶ θανατώσουσιν αὐτούς. καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου. ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται[30].

---

dem Rückweis auf die Aussendungsrede (Lk. 10, 4). Da sie eben deshalb bei Matth. ausfallen mußten, können sie nur vermutungsweise eingereiht werden. Doch bemerke, wie das Bild von der *μάχαιρα* an das ähnliche in Mt. 10, 34 erinnert, und die Begründung durch sein eigenes Schicksal an Mt. 10, 24f. Auch ist ihr Wortlaut, da wir keine Parallele haben, nicht mehr sicher zu konstatieren, und manches, wie die Beantwortung der rein rhetorischen Frage 22, 35, und die Annahme des Mißverständnisses in 22, 38, kommt wohl sicher auf Rechnung des Evangelisten. Vgl. S. 90.

[29]) vgl. Mt. 10, 24f. Daß der Hauptspruch ganz allein den Text von Q zeigt (vgl. Harnack S. 58f), ist sehr begreiflich, da er Lk. 6, 40 in freier Reminiszenz und völlig andrer Deutung verwertet wird (vgl. S. 95). Der Spruch 10, 25b, welcher denselben darauf anwendet, daß man Jesus das Teufelsbündnis vorwarf, ist mir sehr verdächtig, da es sich in der Zeit, in der diese Weissagung allein gesprochen sein kann, sicher schon um ganz andere Dinge handelte, die man Jesu vorwarf; doch habe ich nicht gewagt, ihn zu streichen. Daß die Sprüche bei Matth. vor den bisher besprochenen stehen, hat seinen Grund darin, daß der Evangelist, der diese ganze Erörterung über das spätere Jüngerschicksal in die Aussendungsrede einschaltete, weil er diese auf die spätere Jüngermission bezog und sie deshalb an seine Umgestaltung von Lk. 10, 3 anknüpfte (10, 16, vgl. IV, Anm. 2), gleich mit der direkten Weissagung der Jüngerverfolgungen beginnen mußte und mit 10, 24f zu den allgemeinen Erörterungen, welche dieselben in Q vorbereiteten, überleitete. Mt. 10, 23 rührt natürlich vom Evangelisten her, da er mit seiner Auffassung der Aussendungsrede zusammenhängt.

[30]) vgl. Mt. 10, 17—22. Die wörtliche Ursprünglichkeit dieser Spruchreihe ist durch Mk. 13, 9—12 verbürgt, der sie in die Parusierede verflocht, gerade weil in den Abweichungen Mrk. aufs klarste überall einen sekun-

VI.

Εἶπέν τις ἐκ τοῦ ὄχλου αὐτῷ· διδάσκαλε, εἰπὲ τῷ ἀδελφῷ μου μερίσασθαι μετ' ἐμοῦ τὴν κληρονομίαν. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, τίς με κατέστησεν κριτὴν ἢ μεριστὴν ἐφ' ὑμᾶς; εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· ὁρᾶτε καὶ φυλάσσεσθε ἀπὸ πάσης πλεονεξίας, ὅτι οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἐστιν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ· εἶπεν δὲ παραβολὴν πρὸς αὐτοὺς λέγων· ἀνθρώπου τινὸς πλουσίου εὐφόρησεν ἡ χώρα. καὶ διελογίζετο ἐν ἑαυτῷ λέγων· τί ποιήσω ὅτι οὐκ ἔχω ποῦ συνάξω τοὺς καρπούς μου; καὶ εἶπεν· τοῦτο ποιήσω· καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας καὶ μείζονας οἰκοδομήσω καὶ συνάξω ἐκεῖ πάντα τὸν σῖτον καὶ τὰ ἀγαθά μου. καὶ ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου· ψυχή, ἔχεις πολλὰ ἀγαθὰ κείμενα εἰς ἔτη πολλά. ἀναπαύου, φάγε, πίε, εὐφραίνου. εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ θεός· ἄφρων, ταύτῃ τῇ νυκτὶ τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ· ἃ δὲ ἡτοίμασας, τίνι ἔσται; οὕτως ὁ θησαυρίζων ἑαυτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν[1].

dären Text zeigt (vgl. S. 110f). Bei Luk. ist nach 12, 9 der größte Teil dieser Rede fortgefallen, weil er 12, 10 den Spruch von der Geisteslästerung einschaltete (vgl. Anm. 7), den er auf die Lästerung des in den Jüngern redenden Geistes deutete, und dadurch erst auf diese soviel später folgenden Sprüche Mt. 10, 17—20 geführt wurde, die er nun nur noch sehr frei wiedergeben konnte, weil er sie nicht mehr unmittelbar vor Augen hatte. Daß er dennoch sichere Reminiszenzen an ihren Wortlaut zeigt, ist S. 119 erwiesen worden. Dazu kommt, daß er die eigentliche Weissagung der Jüngerverfolgungen mit Mrk. in der Parusierede bringen wollte, wo er sie dann freilich wesentlich nach L brachte. Wir haben aber S. 272f gezeigt, daß er nicht nur in 21, 12 Reminiszenzen an Mk. 13, 9 = Mt. 10, 17 verflocht, sondern besonders 21, 16f geradezu Mk. 13, 12. 13a = Mt. 10, 21. 22a einschaltete (vgl. besonders S. 273 Anm.). Zu *εἰς μαρτύριον* 10, 18 vgl. Mt. 8, 4, zu *μεριμν.* 10, 19 vgl. Mt. 6, 25 in Q.

VI.

[1]) Nicht nur das *πρῶτον* Lk. 12, 1, welches zeigt, daß der Evangelist eine in die eben gezeichnete Situation passende Erzählung bringen wollte, der aber in der Quelle, aus der er sie entnahm, das 12, 2—12 gebrachte Redestück vorherging, sondern vor allem, daß die zweifellos aus Q herrührende Rede an die Jünger, die mit *διὰ τοῦτο* an etwas Vorhergehendes anknüpft, die offenbarsten Reminiszenzen an das Gleichnis vom törichten Reichen zeigt (vgl. S. 81f), beweist, daß Lk. 12, 13—21 in Q stand, und zwar an der Stelle, wo wir es einreihen. Da das Stück keine Parallele hat, läßt sich der Wortlaut natürlich nicht feststellen, und manches

εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς· διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ, τί φάγητε ἢ τί πίητε, μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε· οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος; κατανοήσατε τοὺς κόρακας, ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν, οἷς οὐκ ἔστιν ταμεῖον οὐδὲ ἀποθήκη, καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτούς· πόσῳ μᾶλλον ὑμεῖς διαφέρετε τῶν πετεινῶν. τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν[2]*; καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε; κατανοήσατε τὰ κρίνα πῶς αὐξάνουσιν. οὐ κοπιῶσιν καὶ οὐ νήθουσιν. λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐδὲ Σολομῶν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων. εἰ δὲ ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον ὄντα σήμερον καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέννυσιν, πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι. καὶ ὑμεῖς μὴ ζητεῖτε, τί φάγητε ἢ τί παραβάλησθε. ταῦτα γὰρ πάντα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν· οἶδεν γὰρ ὁ*

Lexikalische wie Stilistische läßt die Hand von Luk. vermuten, wenn auch vielfach der Sprachcharakter von Q hindurchblickt. So kommt *μερίζεσθαι* 12, 13 nur noch Mt. 12, 25f in Q vor, das *κατέστησεν* 12, 14 nur noch Mt. 24, 45. 47. 25, 21. 23 in Q. Zu *συνάγειν* 12, 17f vgl. Mt. 3, 12. 12, 30, zu *ἀποθήκ.* 12, 18. 24. Mt. 3, 12. 13, 30, zu *θησαυρίζων* 12, 21 Mt. 6, 19f in Q. Aber da sich hier doch keine Sicherheit gewinnen läßt, habe ich den Text einfach nach Luk. gegeben.

[2]) vgl. Mt. 6, 25ff, wo die Spruchreihe wider das irdische Sorgen in die Bergrede verflochten ist, mit der sie doch gar nichts zu tun hat. Für die enge Anknüpfung an die vorhergehende Parabel spricht schon das *τῇ ψυχῇ* ohne *ὑμῶν* Lk. 12, 22, das nur verständlich ist mit Beziehung auf Lk. 12, 19, weshalb bei Mt. das *ὑμῶν* zugesetzt wird, wie umgekehrt Luk. das *ἢ τί πίητε* Mt. 6, 25 (vgl. Lk. 12, 19) fortließ, weil nachher nur von der *τροφή* die Rede ist. Das *κατανοήσατε* 12, 24. 27 ist nicht lukanisch (gegen Harnack S. 9), da es Lk. 6, 41 = Mt. 7, 3 in Q und sonst nur noch einmal im Evang. vorkommt, dagegen der Wechsel in den beiden parallelen Versen für Q sehr unwahrscheinlich. Bei *κόρακας* schwankt auch Harnack, ob es nicht in Q ursprünglich; aber das hier, wo es sich um die Frage handelt, ob die Vögel auf der Erde für ihre Ernährung Vorkehrungen treffen, offenbar unpassende *τοῦ οὐρανοῦ* zeigt, daß Matth. den feierlicheren Ausdruck eingebracht hat. Im Folgenden mag ja das *οἷς οὐκ ἔστιν* Stilverbesserung sein (Harnack); aber das *συνάγουσιν εἰς ἀποθ.* bei Matth. ist doch sicher den beiden vorigen Verbis (vgl. Mt. 25, 24. 26) konformiert, deren Ergänzung es zu bilden pflegt. Daß das *ὁ θεός* statt des dem Matth. eigenen *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος* ursprünglich ist, gibt auch Harnack zu. Auch das *πόσῳ μᾶλλον* Lk. 12, 24. 28 ist keineswegs lukanisch, wie Mt. 7, 11 = Lk. 11, 13 zeigt, und das *ἕνα* wurde doch leichter zur Verstärkung zugesetzt (gegen Harnack). Näheres zur Rechtfertigung des oben festgestellten Textes vgl. S. 82. Bem. noch das *διαφέρετε* 6, 26, das nur noch 10, 31. 12, 12 in Q vorkommt.

πατὴρ ὑμῶν ὅτι χρῄζετε τούτων[3]. *ζητεῖτε δὲ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν. μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον, ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν*[4].

μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσιν καὶ κλέπτουσιν. θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσιν. ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ καὶ ἡ καρδία σου ἔσται[5].

---

[3]) vgl. Mt. 6, 28—30. Auch hier beurteilt Harnack S. 9f die Abweichungen des Luk. vielfach nur als rein stilistische, während S. 82f gezeigt ist, wie sie 12, 26—30 auf reflektierter Bearbeitung des Textes in Q beruhen, den Matth. noch erhalten hat, womit auch jeder Zweifel wegen des *μὴ μετεωρίζεσθε* fortfällt. Im Übrigen hat Harnack ganz richtig erkannt, daß auch Luk. mehrfach den Text von Q noch genauer erhalten hat, nur bei *τοῦ κόσμου* wird er zuletzt selbst zweifelhaft, ob dasselbe in Q gestanden haben könne. Das ist aber ganz unmöglich, da *ὁ κόσμος* in diesem Sinne ausschließlich der paulinisch-johanneischen Lehrsprache angehört. Näheres vgl. S. 83.

[4]) vgl. Lk. 12, 31. 32. Daß Lk. 12, 31 der richtige Text von Q gegen Mt. 6, 33 erhalten ist, erkennt auch Harnack S. 10 an; aber den eigentlichen Grund davon kann er nicht erkennen, weil er die Sprüche nur isoliert betrachtet. Es ist aber klar, daß die Hinzufügung der *δικαιοσύνη* bei Matth. notwendig war, weil er die Spruchreihe in die Bergrede verflocht, die von der Gerechtigkeit des Gottesreiches handelte Daher auch das *πρῶτον*, da dieselbe für ihn eben darin ihre Bedeutung in jenem Zusammenhange gewann, daß die wahre Gerechtigkeit nicht nur überhaupt erstrebt, sondern vor allem Anderen erstrebt werden müsse. Unmöglich aber schloß diese so bedeutsame Spruchreihe in Q mit der Klugheitsregel in Mt. 6, 34, sondern mit Lk. 12, 32, das ja als eine Erfindung des Luk. aller Analogie widerspräche (vgl. S. 83). Zu *εὐδόκησεν* vgl. Mt. 3, 17. 17, 5 in Q.

[5]) vgl. Mt. 6, 19—21. Daß hier Matth. allein den Text von Q bietet, springt in die Augen (vgl. Harnack S. 49). Zu *ἀφανίζ.* vgl. 6, 16 in Q. Allerdings aber kann unmöglich Luk. denselben so ungeschickt geändert haben, daß nun der Schlußsatz, der durchaus voraussetzt, daß von irdischen Schätzen die Rede war, wie Harnack richtig bemerkt, schlechterdings nicht paßt; zumal auch Lk. 12, 33 in allem Übrigen nicht eine Umgestaltung des Matthäustextes zeigt, sondern einen ganz andern Gedanken. Verständlich wird das nur, wenn Luk. in seiner harmonisierenden Weise für Mt. 6, 19 einen ihm besonders sympathischen Spruch aus L setzte, um dann doch wieder zu Q zurückzukehren, den er ja 12, 34 so gut wie wörtlich wiedergibt. Wir werden nämlich sehen, daß er noch lange die Spruchreihe von Q verfolgt. Es müssen also die Sprüche in Q erst auf die Warnung vorm Sorgen gefolgt sein, da ja diese sich in Q an einen ganz bestimmten Anlaß anknüpften und ihr Schluß in Lk. 12, 31f von selbst zu der Ermahnung überleitete, ausschließlich die himmlischen Schätze zu sammeln,

— — ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ δέκα παρθένοις, αἵτινες λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου. πέντε δὲ ἐξ αὐτῶν ἦσαν μωραὶ καὶ πέντε φρόνιμοι· αἱ γὰρ μωραὶ λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας οὐκ ἔλαβον μεθ' ἑαυτῶν ἔλαιον, αἱ δὲ φρόνιμοι ἔλαβον ἔλαιον ἐν τοῖς ἀγγείοις μετὰ τῶν λαμπάδων ἑαυτῶν. χρονίζοντος δὲ τοῦ νυμφίου ἐνύσταξαν πᾶσαι καὶ ἐκάθευδον. μέσης δὲ νυκτὸς κραυγὴ γέγονεν· ἰδοὺ ὁ νυμφίος, ἐξέρχεσθε εἰς ἀπάντησιν. τότε ἠγέρθησαν πᾶσαι αἱ παρθένοι ἐκεῖναι καὶ ἐκόσμησαν τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν. αἱ δὲ μωραὶ ταῖς φρονίμοις εἶπαν· δότε ἡμῖν ἐκ τοῦ ἐλαίου ὑμῶν, ὅτι αἱ λαμπάδες ἡμῶν σβέννυνται. ἀπεκρίθησαν δὲ αἱ φρόνιμοι λέγουσαι· μήποτε· οὐ μὴ ἀρκέσῃ ἡμῖν καὶ ὑμῖν. πορεύεσθε μᾶλλον πρὸς τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράσατε ἑαυταῖς. ἀπερχομένων δὲ αὐτῶν ἀγοράσαι ἦλθεν ὁ νυμφίος, καὶ αἱ ἕτοιμοι εἰσῆλθον μετ' αὐτοῦ εἰς τοὺς γάμους, καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα. ὕστερον δὲ ἔρχονται καὶ αἱ λοιπαὶ παρθένοι λέγουσαι· κύριε, κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν· οὐκ οἶδα ὑμᾶς. γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν[6].

---

die mit der βασ. τ. θεοῦ gegeben sind. Erst Matth. hat die Warnung vorm Schätzesammeln vorangestellt, das ihm im Vergleich mit dem Sorgen nur die gangbarste Form des irdischen Sinnes zu sein schien. Näheres vgl. S. 239, wo auch die ursprüngliche Form des Schlußspruchs erörtert ist.

[6]) vgl. Mt. 25, 1—13. Auf die Sprüche Mt. 6, 19ff muß in Q eine Reihe von Gleichnissen gefolgt sein, welche darstellten, wie dringend notwendig die Richtung des Herzens sei, die durch das Sammeln himmlischer Schätze befördert werden solle, weil niemand wissen könne, zu welcher Stunde er werde zu erproben haben, ob auch sein Herz auf den himmlischen Schatz gerichtet sei. Matth. hat diese Gleichnisse in die Parusierede versetzt, obwohl sie an sich mit der Wiederkunft Christi gar nichts zu tun haben, sondern in viel allgemeinerem Sinne von der Wachsamkeit und Treue handeln. Schon Luk. hat wohl an die Parusie gedacht und, da er die Parabeln wie seine ganze Zeit allegorisierend faßte, Anstoß daran genommen, daß die Jünger durch Jungfrauen dargestellt waren; denn daß er das Gleichnis aus Q kannte, folgt aus Lk. 13, 25f unwiderleglich (vgl. S. 97). Er setzte daher an seine Stelle ein mit Bildsprüchen eingeleitetes Gleichnis aus L, in dem die brennenden Lampen und das ἐκ τῶν γάμων an jenes Gleichnis erinnerten (12, 35—38), wenn diese Züge nicht von Luk. aus dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen, das ihm hier vorlag, eingetragen sind. Vgl. S. 240. Aus diesem Einschub wird aber vollends klar, daß es in diesem Zusammenhang sich gar nicht um die Parusie, sondern nur um eine Erprobung der Wachsamkeit handelt, welche in den Verhältnissen des Gleichnisses dadurch herbeigeführt wird, daß die Knechte nicht wissen, zu welcher Stunde der Herr zurückkehrt.

τοῦτο δὲ γινώσκετε, ὅτι εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης, ποίᾳ φυλακῇ ὁ κλέπτης ἔρχεται, οὐκ ἂν ἀφῆκεν διορυχθῆναι τὸν οἶκον αὐτοῦ· καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι (ὅτι) ἡ ὥρᾳ οὐ δοκεῖτε (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται) [7]. *τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος, ὃν κατέστησεν ὁ κύριος ἐπὶ τῆς οἰκετείας αὐτοῦ τοῦ δοῦναι αὐτοῖς*

Auch Matth. hat ja trotz seiner Deutung des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen die Ermahnung zur Wachsamkeit, welche seinen Deutungsspruch bildet, noch 25, 13 in einer Form erhalten, welche wohl von der Ungewißheit über Tag und Stunde redet, aber von der Parusie nichts andeutet. Zu dem Gegensatz von *μωρός* und *φρόνιμος* vgl. II, Anm. 20, zu *χρονίζ.* 25, 5 vgl. in Q 24, 48, zu *κοσμεῖν* 25, 7 in Q 12, 44. 23, 29, zu *ἐκλείσθη ἡ θύρα* 25, 10 in Q 6, 6. Lk. 11, 7, zu *ὕστερον* 25, 11 in Q 4, 2. 21, 30. 32. 37. Da nun die Einleitung des Gleichnisses 25, 1 durch den Zusammenhang, in den es Matth. gestellt hat, bedingt ist, und Lk. 12, 35—38, mindestens in seinem Grundstock, nicht in diesen Zusammenhang gehört, so kann die uns unbekannte Überleitung von Lk. 12, 34 zu Mt. 25, 1 sehr wohl noch deutlicher gesagt haben, daß es sich nur um die Erprobung der Treue im Dienste Jesu handelt, deren Tag und Stunde ungewiß ist, und in Lk. 12, 35f kann sehr wohl noch eine Erinnerung an jene Überleitung stecken.

[7]) vgl. Mt. 24, 43f. Daß Lk. 12, 39f hier die richtige Stellung bewahrt hat, zeigt die offenbare Anknüpfung des *τοῦτο δὲ γινώσκετε* an das *οὐκ οἴδατε* Mt. 25, 13. Dann aber spricht doch alles dafür, daß Luk., der hier Q unmittelbar vor Augen hat, das Gleichnis vom Diebe treuer bewahrt hat als Matth., vielleicht abgesehen von dem *ὥρᾳ* statt *φυλακῇ*, das an die seinen Lesern unbekannte jüdische Einteilung der Nacht in drei Nachtwachen anknüpfte. Daher sind auch die von Harnack S. 27f angegebenen Gründe für die Ursprünglichkeit von Matth. wenig einleuchtend. Das auf das *ὅτι* vorausweisende *τοῦτο* ist doch das einzig natürliche, wie es Harnack von dem *οἶκον* statt *οἰκίαν* selbst zugesteht; das *ἐγρηγόρησεν ἂν καί* bei Matth. knüpft doch offenbar an 24, 42 an, das in Q sicher nicht vorherging; und warum Luk. das ihm so geläufige *εἴασεν* in *ἀφῆκεν* verwandelt haben sollte, gesteht Harnack selbst nicht zu begreifen. Er hätte noch daran erinnern können, daß Lk. 4, 41 umgekehrt das *ἤφιεν* Mk. 1, 34 mit *εἴα* vertauscht. Aber daraus folgt doch eben, daß er hier nicht *εἴασεν*, sondern *ἀφῆκεν* vor sich hatte. Das *διὰ τοῦτο* Mt. 24, 44 ist dem Evangelisten ebenso geläufig wie sein *οὖν* zur Herstellung von Verbindungen; und warum es hier Luk. für „überflüssig" gehalten haben sollte, ist doch nicht einzusehen. Sehr merkwürdig ist aber, daß bei Matth. und Luk. sich bereits die Deutung des Gleichnisses auf die Wiederkunft des Menschensohnes wörtlich gleichlautend findet. Ich halte es zwar keineswegs für unmöglich, daß schon in Q diese nach seinem Zusammenhang zweifellos unrichtige Deutung sich eingeschlichen hatte; aber es kann auch ebenso gut hier ein allgemeinerer Ausdruck wie Mt. 25, 13 gestanden haben und nur von Matth. wie von Luk. durch die in der Überlieferung gangbare Deutung des Gleichnisses auf die Parusie ersetzt sein. Vgl. noch zu 24, 43 das nur in Q vorkommende *διορύσσειν* Mt. 6, 19f.

ἐν καιρῷ σιτομέτριον. μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος, ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὑρήσει οὕτως ποιοῦντα. ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν. ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· χρονίζει μου ὁ κύριος, καὶ ἄρξηται τύπτειν τοὺς συνδούλους αὐτοῦ, ἐσθίῃ δὲ καὶ πίνῃ μετὰ τῶν μεθυόντων, ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει καὶ διχοτομήσει αὐτόν, καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων θήσει. παντὶ γὰρ ᾧ ἐδόθη πολύ, πολὺ ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ, καὶ ᾧ παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν[8].

ἄνθρωπος πλούσιος εἶχεν οἰκονόμον, καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ. καὶ φωνήσας αὐτὸν εἶπεν αὐτῷ· τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου· οὐ γὰρ δυνήσῃ ἔτι οἰκονομεῖν. εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ οἰκονόμος· τί ποιήσω, ὅτι ὁ κύριός μου ἀφαιρεῖται τὴν οἰκονομίαν ἀπ' ἐμοῦ; σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι. ἔγνων τί ποιήσω, ἵνα, ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας, δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους ἑαυτῶν. καὶ προσκαλεσάμενος ἕνα ἕκαστον τῶν χρεοφειλετῶν τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ ἔλεγεν τῷ πρώτῳ· πόσον ὀφείλεις τῷ κυρίῳ μου; ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν βάτους ἐλαίου. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ καθίσας ταχέως γράψον πεντήκοντα. ἔπειτα ἑτέρῳ εἶπεν· σὺ δὲ πόσον ὀφείλεις; ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν κόρους σίτου.

---

[8]) vgl. Lk. 12,42—46 = Mt. 24,45—51. Harnack S. 28 selbst sagt, daß die nach lukanischer Manier eingeschobene Zwischenfrage Lk. 12,41, welche die Deutung des in besonderer Vertrauensstellung befindlichen Knechtes im Gleichnis auf die Apostel oder vielleicht gar auf Petrus speziell insinuieren soll, auch auf seine Fassung des Gleichnisses vom untreuen Knecht Einfluß geübt hat, aber er hätte noch stärker betonen können, daß dies bei *οἰκονόμος* statt *δοῦλος*, *καταστήσει* statt *κατέστησεν* Lk. 12,42 und *τ. παῖδας καὶ παιδίσκας* Lk. 12,45 statt *συνδούλους* ganz offen zutage liegt. Auch in vielen der von Harnack S. 27f notierten lukanischen Varianten stimme ich ihm vollkommen bei. Aber das einzigartige (artikellose) *σιτομέτριον* stammt schwerlich von der Hand des Luk. her, und mit ihm wird dann auch das betont gestellte *ἐν καιρῷ* ursprünglich sein. Das *κακός* Mt. 24,48 scheint mir ein recht ungeschickter Zusatz, und das *ὑποκριτῶν* Mt. 24,51 statt *ἀπίστων* ganz aus dem Zweck des Gleichnisses, das eben zeigen will, daß die wahre Klugheit des allzeit bereiten Knechts in seiner Treue besteht (Mt. 24,45 = Lk. 12,42), herauszufallen, wie es ja schon durch die bei Matth. so beliebte Anfügung seines term. techn. für die Höllenstrafe verdächtig wird. Vgl. S. 84. Die Ursprünglichkeit des *τῶν ἀπίστων* bestätigt ja vollauf der Deutungsspruch des Gleichnisses, der noch Lk. 12, 48b erhalten ist (vgl. S. 240 Anm.). Zu der impersonellen 3. pers. plur. *αἰτήσουσιν* vgl. das *ἀπαιτοῦσιν* Lk. 12,20 in Q.

λέγει αὐτῷ· δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ γράψον ὀγδοήκοντα. καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας, ὅτι φρονίμως ἐποίησεν· ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσίν[9].

ἄνθρωπος ἀποδημῶν ἐκάλεσεν τοὺς ἰδίους δούλους καὶ παρέδωκεν αὐτοῖς τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ. καὶ ᾧ μὲν ἔδωκεν πέντε τάλαντα, ᾧ δὲ δύο, ᾧ δὲ ἕν, ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν, καὶ ἀπεδήμησεν. εὐθέως πορευθεὶς δὲ ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν ἠργάσατο ἐν αὐτοῖς καὶ ἐκέρδησεν ἄλλα πέντε. ὡσαύτως καὶ ὁ τὰ δύο ἐκέρδησεν ἄλλα δύο. ὁ δὲ τὸ ἓν λαβὼν ἀπελθὼν ὤρυξεν γῆν καὶ ἔκρυψεν τὸ ἀργύριον τοῦ κυρίου αὐτοῦ. μετὰ δὲ πολὺν χρόνον ἔρχεται ὁ κύριος τῶν δούλων ἐκείνων καὶ συναίρει λόγον μετ' αὐτῶν. καὶ ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν προσήνεγκεν ἄλλα πέντε τάλαντα λέγων· κύριε, πέντε τάλαντά μοι παρέδωκας, ἴδε ἄλλα πέντε τάλαντα ἐκέρδησα. εἶπεν αὐτῷ ὁ κύριος αὐτοῦ· εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω. καὶ ὁ τὰ δύο τάλαντα εἶπεν· κύριε, δύο τάλαντά μοι παρέδωκας, ἴδε ἄλλα δύο τάλαντα ἐκέρδησα. εἶπεν αὐτῷ ὁ κύριος αὐτοῦ· εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω. καὶ ὁ τὸ ἓν τάλαντον εἰληφὼς εἶπεν· κύριε, ἔγνων σε ὅτι σκληρὸς εἶ ἄνθρωπος, θερίζων ὅπου οὐκ ἔσπειρας καὶ συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας· καὶ φοβηθεὶς ἀπελθὼν ἔκρυψα τὸ τάλαντόν σου ἐν τῇ γῇ· ἴδε, ἔχεις τὸ σόν. ὁ δὲ κύριος αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ· πονηρὲ δοῦλε καὶ ὀκνηρέ, ᾔδεις ὅτι θερίζω ὅπου οὐκ ἔσπειρα καὶ συνάγω ὅθεν οὐ διεσκόρπισα; ἔδει σε οὖν βαλεῖν τὰ ἀργύριά μου τοῖς τραπεζείταις, καὶ ἐλθὼν ἐγὼ ἐκομισάμην ἂν τὸ ἐμὸν σὺν τόκῳ. ἄρατε οὖν ἀπ' αὐτοῦ τὸ τάλαντον καὶ δότε τῷ

---

[9]) vgl. Lk. 16, 1—8. Es ist S. 249 gezeigt worden, daß das Gleichnis vom ungerechten Haushalter ein Einschub aus Q ist, der den Zusammenhang eines größeren Abschnitts aus L unterbricht. Vgl. das *διασκορπ.* 16,1 mit Mt. 25,24. 26 in Q, das *ἀπόδος λόγον* 16,2 mit Mt. 12,36, *εἶπεν ἐν ἑαυτῷ* 16,3 mit Mt. 3,9. 9,3. 21,38. Lk. 18,4 in Q. Wo das Gleichnis darum in Q stand, können wir nicht mehr wissen; aber es lag sehr nahe, daß es auf das vorige folgte, weil es genau wie dieses lehrt, daß die wahre Klugheit darin besteht, sich durch die Verwendung des irdischen Guts seine Zukunft zu sichern (wonach die S. 296 ausgesprochene Vermutung zu verbessern ist). In der Formulierung desselben wird Luk. natürlich sehr frei verfahren sein, da er ja in diesem Zusammenhang das Gleichnis nicht vor Augen hatte. Aber wie weit das der Fall ist, können wir nicht mehr nachweisen, und ich habe nur im Eingange eine zweifellos lukanische Wendung entfernt. Daß dies Gleichnis bei Matth. ausgefallen, erklärt sich sehr einfach daraus, daß es nicht, wie die anderen aus dieser Reihe, eine Beziehung auf die Parusie zuließ.

ἔχοντι τὰ δέκα τάλαντα. τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται, τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ[10]. *ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ*

---

[10]) vgl. Mt. 25,14—29 das Gleichnis von den Talenten, das schon Mrk. nach 13, 34 gekannt zu haben scheint, ohne daß man aus solcher freien Reminiszenz irgend etwas für Q erschließen kann (gegen Harnack S. 87). Matth. hat es, wie das von den zehn Jungfrauen (vgl. Anm. 6) und die in Q folgenden (vgl. Anm. 7. 8), in die Parusierede versetzt (bem. das an 25, 13 anknüpfende *ὥσπερ γάρ*, das anakoluthisch hängen bleibt), mit der es doch nicht das Geringste zu tun hat. Es zeigt ja nur, wie man das anvertraute irdische Gut treu verwerten soll, und ist daher das Pendant zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter, wie S. 249 Anm. aus Luk. selbst erwiesen ist. Das Verhältnis von Lk. 19,12—27 zu unserm Gleichnis ist doch keineswegs so verwickelt, wie es nach Harnack S. 84ff erscheint, sobald man erkennt, daß dies ein völlig anderes Gleichnis aus L ist (vgl. S. 270). Allerdings standen auch dort den feindseligen Bürgern (den Juden) die Knechte gegenüber, an denen der Herr während seiner Abwesenheit die Treue in der Verwaltung des ihnen anvertrauten Guts der Jüngerschaft erproben will; aber 19, 13. 15 zeigt noch nicht die geringste Verwandtschaft mit unserm Gleichnis. Erst 19, 16—19 ist eine offenbare Reminiszenz an Mt. 25, 20—23, die um so zweifelloser ist, als sie mit 19, 13 im Widerspruch steht. Daher mußten auch die Leistungen der beiden treuen Knechte und ihre Belohnung der 19, 12. 15 in L dargebotenen Situation akkommodiert werden. Da Luk. also nur mit einer gewissen Gewaltsamkeit dieses Stück unsers Gleichnisses verwerten konnte, so ist klar, daß er in L vermißte, was von der Leistung und Belohnung der treuen Knechte zu sagen war. Das kommt aber einfach daher, daß in L den feindseligen Bürgern nur der eine untreue Knecht gegenüberstand, der seine Mine im Schweißtuch bei Seite gelegt hatte (19, 20); denn diese Darstellung läßt sich unmöglich als Umbildung von Mt. 24, 25 verstehen, sondern ist eine ganz selbständige Ausführung, die auch lediglich darauf hinauskommt, daß ihm seine Mine, d. h. das Gut der Jüngerschaft, genommen wird. Alles Übrige (auch 12, 24b) ist lediglich freie lukanische Reminiszenz an Q (vgl. S. 270f) und kann darum nicht zur Textherstellung desselben verwertet werden. Ich habe darum nur das hier besonders ungeschickte dreimalige *προσελθών* Mt. 25, 20. 22. 24, zweimal das *ἔφη* 25, 21. 23 und das *ἀποκριθείς* 25, 26 getilgt. Im Übrigen vgl. das *ἀποδημεῖν* 25, 14 mit 21, 33, das *ἐργάζεσθ. ἐν* 25, 16 mit 21, 28. 26, 10, das *ἔκρυψεν* 25, 18. 25 mit 5, 14. 13, 44. Lk. 13, 21, das *συναίρ. λόγον* 25, 19 mit Mt. 18, 23f, das *πιστός* 25, 21. 23 mit 24, 45. Lk. 16, 10ff, das *σπείρ. — θερίζ.* 25, 24. 26 mit 6, 26, das *συνάγειν* 25, 24. 26 mit 3, 12. 12, 30. 13, 30. 47. Lk. 12, 17f, das *διασκορπ.* 25, 24. 26 mit Lk. 16, 1, lauter Stellen aus Q. Der Hinweis auf die Vergeltung bei der Parusie (25, 21. 23: *εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου* und 25, 30) ist ja von Matth. nur eingebracht, weil er das Gleichnis in die Parusierede aufnahm. Das Lk. 19, 27 fehlende *καὶ περισσευθήσεται* Mt. 25, 29 ist natürlich Zusatz aus Mt. 13, 12, und dieser Deutungsspruch des Gleichnisses in Q, den Luk. auch nach 8, 18 aus Mrk. kannte, könnte daher bei Luk. vielleicht noch wortgetreuer erhalten sein als bei Matth.

ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν, καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν. εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει; καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἡμέτερον τίς δώσει ὑμῖν; οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ[11].

ἔλεγεν δὲ τοῖς ὄχλοις· ὀψίας γενομένης λέγετε· εὐδία· πυρράζει γὰρ ὁ οὐρανός. καὶ γίνεται οὕτως. καὶ πρωΐ· σήμερον χειμών· πυρράζει γὰρ στυγνάζων ὁ οὐρανός. καὶ γίνεται. ὑποκριταί, τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ οἴδατε δοκιμάζειν, τὸν καιρὸν δὲ τοῦτον πῶς οὐ δοκιμάζετε; τί δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον; ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ' ἄρχοντα, ἐν τῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ, μήποτε κατασύρῃ σε πρὸς τὸν κριτήν, καὶ ὁ κριτής σε παραδώσει τῷ πράκτορι, καὶ ὁ πράκτωρ σε βαλεῖ εἰς φυλακήν. λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην[12]. *ἔλεγεν οὖν· τίνι*

---

[11]) vgl. Lk. 16, 10—13. Daß diese Sprüche nur auf die beiden vorigen Gleichnisse gefolgt sein können, ist S. 249f erwiesen worden. 16, 13 ist Mt. 6, 24 in die Bergrede eingeflochten, und das *οἰκέτης* ist schwerlich ein „pedantischer Zusatz" (Harnack S. 9), da der Satz, streng genommen, doch wirklich nur von dem eigentlichen Haussklaven gilt. Zu *καταφρον.* vgl. Mt. 18, 10 in Q.

[12]) vgl. Lk. 12, 54—59. Da Luk. an Stelle der beiden Gleichnisse, die er später zu bringen Gründe hatte (vgl. S. 249f), einen Abschnitt aus L einrückte (12, 49—53), so schloß sich in Q diese an die Volksmasse gerichtete Bußmahnung unmittelbar an die große Jüngerrede 12, 22—48 an und kehrte also zu der Situation 12, 13—21 zurück. Denn wir können Anfang und Schluß dieser Rede noch völlig sicher in Q nachweisen. Es ist S. 91f gezeigt, daß und warum die Sprüche von den Wetterzeichen, die sie sicher zu deuten verstehen, während sie sich anstellen, als könnten sie die Zeichen der Zeit nicht beurteilen, von Matth. fälschlich mit der Zeichenforderung der Pharisäer und Sadduzäer in Verbindung gebracht sind (16, 1—4), mit der sie doch gar nichts zu tun haben. Luk. hat nur die Wetterzeichen nach seinen lokalen Verhältnissen modifiziert, weil die Anspielung sonst unverständlich war. Von jenem Vorwurf aber leitete Lk. 12, 57 sehr einfach über zu dem in seinen Grundzügen noch Mt. 5, 25f erhaltenen Gleichnis. Auch hier verweilt Harnack S. 43 ausschließlich bei einer sprachlichen Vergleichung der Darstellung desselben in den beiden Evangelien. Es ist ja auch ganz natürlich, wenn Luk. in seiner Wiedergabe von Q demselben hier und da seinen Stempel aufgedrückt hat, obwohl S. 92 zeigt, daß sich vieles auch mit guten Gründen sehr

ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν; ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ, καὶ ηὔξησεν καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατεσκήνωσεν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ. καὶ πάλιν εἶπεν· τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; ὁμοία ἐστὶν ζύμῃ ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἔκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον[13].

ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς πύλης, ὅτι πολλοί, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ ὀλίγοι ἰσχύσουσιν, (ὅτι τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν). τότε ἄρξεσθε λέγειν· ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν, καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας· καὶ ἐρεῖ λέγων ὑμῖν· οὐκ οἶδα πόθεν ἐστέ· ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν. ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν ὄψησθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω. καὶ ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ[14].

---

anders beurteilen und für die Ursprünglichkeit der Darstellung bei Luk. beanspruchen läßt. Allein die Hauptsache ist doch die, daß allein im Zusammenhange des Luk. der Charakter und die Bedeutung des Gleichnisses klar hervortritt, während die Geschichte der Exegese zeigt, daß in dem ganz fremdartigen Zusammenhang, in den es Matth. versetzt hat, man immer wieder zwischen bildlicher und eigentlicher Fassung schwankt und schwanken muß, und daß in diesem Sinne hier Luk. zweifellos Q ursprünglicher erhalten hat.

[13]) vgl. Lk. 13, 18—21. Es ist S. 245f gezeigt worden, wie Luk. zur Erklärung des vorigen Gleichnisses ein Stück aus L (13, 1—17) einschiebt, und dann wieder zu den Gleichnissen vom Gottesreich in Q zurückkehrt (vgl. auch S. 93f). Hier erkennt auch Harnack S. 24 an, daß Luk. wesentlich den Text von Q bietet; und warum er eigentlich das doch gewiß eigenartige *ἔβαλεν εἰς κῆπον* bemängelt, ist nicht abzusehen. Das wird aber erst vollkommen klar, wenn man sieht, wie Mrk. das der Parabelrede durchaus fremdartige Senfkorngleichnis für seine Parabeltrilogie verwertet und es nur umgestaltet hat, um an dem Gleichnis den Gegensatz der kleinen Anfänge und des großen Ziels in der Entwicklung des Gottesreichs noch schärfer hervorzuheben. Matth. aber zeigt 13, 31. 32 deutlich einen aus Q und Mrk. gemischten Text. Vgl. S. 135f, wo auch die Bedeutung des eigentümlichen Eingangs in dem Zusammenhange von Q dargelegt ist. Das Comp. *ἐνέκρυψεν* Mt. 13, 33 rührt natürlich vom Evangelisten her, da Luk. bei seiner Vorliebe für Comp. es sich sicher nicht hätte entgehen lassen, wenn es ihm vorlag.

[14]) vgl. Lk. 13, 24—29. S. 94 Anm. ist gezeigt, daß Lk. 13, 22. 23 nur gewohnheitsmäßige Einschaltungen des Evangelisten sind, sich also 13, 24 in Q unmittelbar an 13, 18—21 anschloß, wodurch auch sofort klar

καὶ εἶπεν πάλιν ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λέγων· ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀνθρώπῳ ὅστις ἐποίησεν δεῖπνον καὶ ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ καλέσαι τοὺς κεκλημένους. καὶ οὐκ ἤθελον ἐλθεῖν. πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους λέγων· εἴπατε τοῖς κεκλημένοις· ἰδοὺ τὸ δεῖπνόν μου ἡτοίμακα, οἱ ταῦροί μου καὶ τὰ σιτιστὰ τεθυμένα, καὶ πάντα ἕτοιμα· δεῦτε εἰς τὸ δεῖπνον. οἱ δὲ ἀμελήσαντες ἀπῆλθον, ὃς μὲν εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν, ὃς δὲ ἐπὶ τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ. τότε λέγει τοῖς δούλοις αὐτοῦ· τὸ μὲν δεῖπνον ἕτοιμόν ἐστιν, οἱ δὲ κεκλημένοι οὐκ ἦσαν ἄξιοι. πορεύεσθε οὖν ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν, καὶ ὅσους ἂν εὕρητε καλέσατε εἰς τὸ δεῖπνον. καὶ ἐξελθόντες οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι εἰς τὰς ὁδοὺς συνήγαγον πάντας οὓς εὗρον, καὶ ἐπλήσθη τὸ δεῖπνον τῶν ἀνακειμένων. εἰσελθὼν δὲ ὁ ἄνθρωπος θεάσασθαι τοὺς ἀνακειμένους, εἶδεν ἐκεῖ ἄνθρωπον οὐκ ἐνδεδυμένον ἔνδυμα — καὶ λέγει αὐτῷ· ἑταῖρε, πῶς εἰσῆλθες ὧδε μὴ ἔχων ἔνδυμα —; ὁ δὲ ἐφιμώθη. τότε ὁ

---

wird, daß es sich um die enge Pforte zum Gottesreich handelt. Gewiß nämlich ist die *πύλη* ursprünglich, die nur in *θύρα* verwandelt ist, weil dem Evangelisten bereits 13, 25 vorschwebt. Daß aber im Übrigen Lk. 13, 24 ein „Auszug“ aus Mt. 7, 13f ist (Harnack S. 50), dafür wüßte ich keinerlei Analogie beizubringen, vielmehr ist S. 94 gezeigt worden, woher Matth. die konkrete Aufforderung in die allgemeine Schilderung von den beiden Wegen verwandelte, und wie in der von Luk. komponierten Zwischenfrage noch der Gegensatz der *ὀλίγοι* zu den *πολλοί* aus Q erhalten ist, da darin gerade beide Evangelisten übereinstimmen. Es ist im Text gezeigt, wie leicht mit seiner Verwendung des *ὀλίγοι* durch Luk. noch ein Stück aus Q wegfallen konnte, das der breiten Ausführung bei Matth. mit zugrunde liegt. Daß Lk. 13, 25 eine Reminiszenz an die Parabel von den zehn Jungfrauen ist, und daß Lk. 13, 26f, namentlich wenn das *οἱ ἐργ. τ. ἀνομίαν* aus Psalm 6, 9 ursprünglich ist, zu der Umdeutung auf die Antinomisten der Gegenwart (Mt. 7, 22f) Anlaß gab, ist S. 97 gezeigt worden. Daß Mt. 8, 11f die ursprüngliche Form von Lk. 13, 28f erhalten haben sollte (Harnack S. 57), ist schon darum ganz unwahrscheinlich, weil die Sprüche dort jedenfalls an ganz ungehöriger Stelle eingeschoben sind, während sie hier in einem geschlossenen Zusammenhang erscheinen, in dem das keineswegs „ohne Beziehung“ stehende *ἐκεῖ* notwendig voranstehen mußte, weil ja 13, 26f von denen die Rede war, die vom Eintritt ins Gottesreich zurückgewiesen wurden. Der Unterschied der beiden Fassungen ist auch hier durchaus kein bloß stilistischer, indem bei Matth. bereits die Söhne des Reichs, also das Volk als solches, vom Gottesreich ausgeschlossen werden, bei Luk. doch nur die, welche nicht durch die enge Pforte der Buße eingehen wollten. Daß auch sonst Luk., abgesehen von geringen Zusätzen, den Text von Q erhalten hat, ist a. a. O. nachgewiesen. Lk. 13, 30 ist natürlich eine Umdeutung von Mt. 20, 16, dessen ursprünglichen Sinn wir kennen lernen werden. Vgl. S. 98.

ἄνθρωπος εἶπεν τοῖς διακόνοις· ἐκβάλετε αὐτόν. πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί[15].

ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε· ἄνθρωπος ἦν οἰκοδεσπότης, ὅστις ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς καὶ ἀπεδήμησεν. ὅτε δὲ ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν, ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ πρὸς τοὺς γεωργοὺς λαβεῖν τοὺς καρποὺς αὐτοῦ. καὶ λαβόντες οἱ γεωργοὶ τοὺς δούλους αὐτοῦ ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν. πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους πλείονας τῶν πρώτων, καὶ ἐποίησαν αὐτοῖς ὡσαύτως. ὕστερον δὲ εἶπεν ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος· τί ποιήσω; πέμψω τὸν υἱόν μου· τοῦτον ἐντραπήσονται. οἱ δὲ γεωργοὶ ἰδόντες τὸν υἱὸν ἐξέβαλον ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος. τί οὖν ποιήσει αὐτοῖς ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος; τὸν ἀμπελῶνα ἐκδώσεται ἄλλοις γεωργοῖς, οἵτινες ἀποδώσουσιν αὐτῷ τοὺς καρποὺς ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν. διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς. καὶ ὁ πεσὼν ἐπὶ τὸν λίθον τοῦτον συνθλασθήσεται· ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ, λικμήσει αὐτόν[16].

---

[15]) vgl. Mt. 22, 1—14 das Gleichnis vom großen Gastmahl, das Matth. seiner großen Streitszene eingereiht und auf die Hierarchen gedeutet hat, wie das in seinem Zusammenhange ganz unpassende pluralische *ἐν παραβολαῖς* im Eingange zeigt, während im Schluß noch das *ὀλίγοι* aus Lk. 13, 23 (s. d. vor. Anm.) nachklingt. Seinem Zusammenhange gemäß hat Matth. das Gleichnis auf ein Hochzeitsmahl umgedeutet, das der König seinem Sohn bereitet, und den allegorisierenden Zug 22, 6f eingeflochten, der aber mit dem Gleichnis Lk. 19 nicht das mindeste zu tun hat (gegen Harnack S. 85). Auch Züge wie das *πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς* 22, 10 und der Hauptinhalt von 22, 13 fallen ganz aus dem Gleichnisbilde heraus. Die von Matth. eingebrachten Zusätze und Änderungen lassen sich leicht entfernen; nur wie das Festkleid 22, 11f bezeichnet war, läßt sich nicht mehr angeben. Daß Lk. 14, 16—24 eine völlig selbständige Parallelüberlieferung des Gleichnisses aus L ist, ist S. 288f gezeigt worden.

[16]) vgl. Mt. 21, 33—44, wo aber das Gleichnis von den rebellischen Weingärtnern mit Mk. 12 auf die Hierarchen bezogen wird und darum auch manche allegorisierende Züge aus ihm aufgenommen sind. Obwohl das auch Luk. tut, hat er doch 20, 9 noch die Erinnerung erhalten, daß es, wie in unserm Zusammenhange, zum Volke gesprochen war. Unter diesen Umständen läßt sich der Wortlaut des Gleichnisses in Q nur vermutungsweise feststellen. Gewiß ist nur, daß Matth., der das Gleichnis in Q im Zusammenhange mit dem vom großen Gastmahl las, noch 21, 43 den Deutungsspruch desselben aus Q erhalten hat, obwohl er im direkten Widerspruch mit der Beziehung steht, die Matth. ihm nach Mark. gegeben hatte. Da aber Lk. 20, 18 noch wörtlich übereinstimmend mit Mt. 21, 44 den Schlußspruch aus Q erhalten hat, kann es nicht verwundern, daß er auch sonst noch Einzelnes aus Q mit Matth. und selbst gegen ihn erhalten hat. Näheres über die obige Rekonstruktion des

καὶ προσῆλθόν τινες φαρισαῖοι λέγοντες αὐτῷ· ἔξελθε καὶ πορεύου ἐντεῦθεν, ὅτι Ἡρώδης θέλει σε ἀποκτεῖναι. καὶ εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες εἴπατε τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ· ἰδοὺ ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰάσεις ἀποτελῶ σήμερον καὶ αὔριον, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ τελειοῦμαι. πλὴν δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ[17].

εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· ἀνένδεκτόν ἐστιν τοῦ τὰ σκάνδαλα μὴ ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται· συμφέρει αὐτῷ, εἰ περίκειται μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔρριπται εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ τῶν μικρῶν τούτων ἕνα[18]. *καὶ εἰ ἡ δεξιά σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὴν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς γέενναν ἀπέλθῃ. εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῇ εἰς γέενναν*[19].

Textes vgl. S. 136. 139. Die Sprache von Q blickt hindurch in dem *ἄνθρ. οἰκοδεσπότης* (13, 52. 20, 1), dem *λιθοβ.* als Steigerung des *ἀποκτείν.* (23, 37), dem *ὕστερον* und *ποιεῖν τ. καρπ.*, das der Quelle so eigentümlich ist, und dem *ἐντρέπεσθαι* (nur noch Lk. 18, 2. 4 in Q).

[17]) vgl. Lk. 13, 31—33. Da Luk. das Gleichnis vom Gastmahl nach L und das von den rebellischen Winzern nach Mrk. bringen wollte, mußten beide hier wegfallen; aber sein *ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* deutet klar an, daß er die Erzählung von den angeblichen Mordplänen des Herodes bei Q im unmittelbaren Zusammenhange mit den letzten Volksreden fand. Zu *ἀλώπηξ* vgl. Mt. 8, 20 in Q.

[18]) vgl. Lk. 17, 1 f, wo bis auf das *λυσιτελεῖ* statt *συμφέρει* und das *λίθος μυλικός* statt des seinen Lesern unverständlichen *μύλος ὀνικός*, der Eingang der Ärgernisrede in Q erhalten ist (gegen Harnack S. 24 f). Das folgt schon einfach daraus, daß Matth. erst durch Mk. 9, 42 auf Q geführt ist und so der dort vorangehende Spruch bei ihm erst folgt. Aber auch das die spätere apostolische Lehrsprache zeigende *οὐαὶ τῷ κόσμῳ* Mt. 18, 7 ist doch zweifellos sekundär; und so wird auch das an Lk. 13, 33 anknüpfende *ἀνενδεκτόν ἐστιν* Lk. 17, 1 ursprünglich sein. Ebenso wird, da Luk. hier unmöglich auf die ganz fernliegende Fassung des Spruchs bei Mk. 9, 42 reflektieren konnte, er mit ihm das *εἰ περίκειται* und das einfache *ἔρριπται* (Mrk.: *βέβληται*) aus Q gegen den steigernden Ausdruck in Mt. 18, 6 erhalten haben. Das *τῶν μικρῶν τούτων* hat nur im Zusammenhange des Luk. seine richtige Beziehung auf die Jünger (Mt. 10, 42), während es Mrk. in seinem Zusammenhange auf Anfänger im Glauben, Matth. gar auf Kinder bezieht. Vgl. S. 145 f.

[19]) vgl. Mt. 5, 29. 30. Es ist S. 80 gezeigt, aus welchen dogmatischen Bedenken Luk. diese Sprüche ausgelassen hat. Daß sie aber in Q hier

εἶπεν δὲ αὐτοῖς παραβολήν· τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν ἔχων ἑκατὸν πρόβατα, ἐὰν πλανηθῇ ἓν ἐξ αὐτῶν, οὐχὶ ἀφήσει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ πορευθεὶς ζητεῖ τὸ πλανώμενον, ἕως εὕρῃ αὐτό; καὶ εὑρὼν ἐπιτίθησιν ἐπὶ τοὺς ὤμους αὐτοῦ χαίρων. λέγω ὑμῖν ὅτι χαίρει ἐπ' αὐτῷ μᾶλλον ἢ ἐπὶ τοῖς ἐνενήκοντα ἐννέα τοῖς μὴ πεπλανημένοις. ἢ τίς γυνὴ δραχμὰς ἔχουσα δέκα, ἐὰν ἀπολέσῃ δραχμὴν μίαν, οὐχὶ ἅπτει λύχνον καὶ σαροῖ τὴν οἰκίαν καὶ ζητεῖ ἐπιμελῶς, ἕως οὗ εὕρῃ; καὶ εὑροῦσα συγκαλεῖ τὰς φίλας καὶ γείτονας λέγουσα· συγχάρητέ μοι, ὅτι εὗρον τὴν δραχμὴν ἣν ἀπώλεσα. οὕτως οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς ἵνα ἀπόληται εἷς τῶν μικρῶν τούτων [20].

---

folgten, weil dort von der Verführung durch Andere zur Selbstverführung übergegangen war, erhellt daraus, daß Mk. 9, 42 in seinem Zusammenhange nicht den mindesten Anlaß hatte, diese Sprüche folgen zu lassen, wenn hier nicht eine Reminiszenz an ihre Verbindung mit dem Spruche in Q ihn leitete. Ebensowenig konnte Matth., in dessen Zusammenhang (vgl. 18, 6. 10 von den Kindern) sie erst recht nicht passen, darauf kommen, die bereits in der Bergrede gebrachten Sprüche noch einmal ausführlicher nach Mk. 9, 41 ff zu bringen, wenn ihm nicht nach 18, 6 f der Zusammenhang von Q vorschwebte. Dazu kommt, daß Matth. trotz des Anschlusses an die freiere Ausmalung bei Mrk. doch noch Reminiszenzen an die Mt. 5, 29 f ursprünglicher erhaltene Fassung in Q zeigt. Dort ist nur Matth. durch die Anknüpfung an Mt. 5, 28 bewogen worden, den Spruch vom Auge voranzustellen, obwohl dadurch immer wieder der Zweifel entsteht, ob die Sprüche bildlich oder (was natürlich ganz unmöglich) eigentlich gemeint sind. Vgl. S. 145 f.

[20]) vgl. Mt. 18, 12—14 = Lk. 15, 8—10. Das Gleichnis vom verirrten Schaf las Matth. in diesem Zusammenhang bei Q, während S. 247 gezeigt ist, wie Luk. dazu kam, es 15, 4—7 dem vom verlorenen Sohn voraufzuschicken, obwohl das *εἶπεν παραβολὴν ταύτην* in seinem Urtext ausschließlich auf das letztere ging. Darum wird seinen Text Matth. im Großen und Ganzen treuer bewahrt haben, wie Luk., der es dort erinnerungsmäßig einflicht; aber daß das doch nicht so ausschließlich der Fall, wie Harnack S. 66 meint, ist S. 247 f gezeigt worden. Der durch sein *τί ὑμῖν δοκεῖ* hergestellte Zusammenhang mit dem Spruch von den Kindern (18, 10) hat ihn zu formellen Änderungen bewogen, die noch aus Luk. erkennbar werden. Daß in Q mit diesem Gleichnis das vom verlorenen Groschen sich zu einem Parabelpaar verband (S. 248), folgt aus Lk. 15, 8—10. Matth. mußte dasselbe fortlassen, da er ja schon dem ersten Gleichnis seine Selbständigkeit genommen und es in die fortlaufende Rede verflochten hatte. Die wesentliche Authentie des Wortlauts beweist schon der ganz parallele Aufbau des Gleichnisses mit dem vorigen. Nur ist mir jetzt doch zweifelhaft geworden, ob die dem lukanischen Zusatz in 15, 7 so ähnliche Anwendung in 15, 10 ursprünglich sein kann. Dagegen kann hier die in Q beiden gemeinsame Anwendung gefolgt sein, wie sie jetzt

ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου, ὕπαγε ἔλεγξον αὐτὸν μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου. ἐάν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου· ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ, παράλαβε μετὰ σοῦ ἔτι ἕνα ἢ δύο, ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα. ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ· ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης[21]. *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ. πάλιν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν δύο συμφωνήσουσιν ἐξ ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ παντὸς πράγματος οὗ ἐὰν αἰτήσωνται, γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν.*

(τότε προσελθὼν) ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ποσάκις ἁμαρτήσει ὁ ἀδελφός μου εἰς ἐμὲ καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις; λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· οὐ, λέγω σοι, ἕως ἑπτάκις, ἀλλὰ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά[22]. *διὰ τοῦτο ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀνθρώπῳ,*

---

sich Mt. 18, 14 findet, nur natürlich mit dem *εἷς* aus 18, 6 (Lk. 17, 2), das der Evangelist nach seiner Auffassung des Zusammenhanges in *ἕν* verwandelte. Das *σαροῦν* kommt nur noch Mt. 12, 44 in Q vor.

[21]) vgl. Mt. 18, 15—17. Die eifrigen Bemühungen Gottes, die verirrten und verlorenen Sünder wieder auf den rechten Weg zu bringen, welche die Gleichnisse darstellten, leiteten zu der Ermahnung über, seine Sünderliebe in dieser Beziehung nachzuahmen. Daraus folgt von selbst, daß es sich in diesen Sprüchen nicht um Bußdisziplin handelt, sondern um die Bemühungen behufs Wiedergewinnung des sündigenden Bruders und ihre Grenzen. Dann aber erhellt sofort, daß Lk. 17, 3 durchaus nicht Wiedergabe von Mt. 18, 15 sein kann und will (wie Harnack S. 67 voraussetzt), sondern eine ganz selbständige Überlieferung des Ausspruches Jesu, dem eine völlig andere Wendung gegeben ist (vgl. S. 252). Daß 18, 17 aus Q stammt, folgt schon allein aus dem *ἐθνικὸς καὶ τελώνης* (5, 46 f, vgl. 6, 7), von dem hier recht klar erhellt, daß *ἐθνικός* nicht ein Heide, sondern ein heidnisch Lebender ist.

[22]) vgl. Mt. 18, 18—22. Zu den beiden letzten Versen, die vom Vergeben handeln, findet sich eine Parallele Lk. 17, 4. Allein auch hier ist eine Umarbeitung durch Luk. völlig ausgeschlossen, schon weil er eine solche Motivierung eines neuen Ausspruchs, wie er sie sonst selbst zu bilden pflegt, hier ausgelassen haben müßte. Auch hier ist keineswegs bloß die Form durch die Entfernung des ihm zu „seltsam“ erscheinenden (Harnack S. 67) „77 mal“, sondern durch den Anschluß an 17, 3 (vgl. das *καὶ ἐπιστρέψῃ πρός σε λέγων· μετανοῶ*) der Gedanke selbst umgestaltet, wie es nur in einer völlig selbständigen Überlieferung möglich war. Vgl. S. 252. Das für den Evangelisten zu charakteristische *τότε προσελθών* habe ich eingeklammert, da ich es nicht willkürlich ersetzen wollte. Daß aber 18, 18 (und dann natürlich auch 18, 19 f) in Q stand, folgt einfach daraus, daß ja Matth. diesen Spruch bereits 16, 19, und zwar in völlig anderer

ὃς ἠθέλησεν συνᾶραι λόγον μετὰ τῶν δούλων αὐτοῦ. ἀρξαμένου δὲ αὐτοῦ συναίρειν, προσήχθη εἷς αὐτῷ ὀφειλέτης μυρίων ταλάντων. μὴ ἔχοντος δὲ αὐτοῦ ἀποδοῦναι ἐκέλευσεν αὐτὸν ὁ κύριος πραθῆναι καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ πάντα ὅσα ἔχει, καὶ ἀποδοθῆναι. πεσὼν οὖν ὁ δοῦλος προσεκύνει αὐτῷ λέγων· μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ πάντα ἀποδώσω σοι. σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἀπέλυσεν αὐτὸν καὶ τὸ δάνειον ἀφῆκεν αὐτῷ. ἐξελθὼν δὲ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος εὗρεν ἕνα τῶν συνδούλων αὐτοῦ ὃς ὤφειλεν αὐτῷ ἑκατὸν δηνάρια, καὶ κρατήσας αὐτὸν ἔπνιγεν λέγων· ἀπόδος εἴ τι ὀφείλεις. πεσὼν οὖν ὁ σύνδουλος αὐτοῦ παρεκάλει αὐτὸν λέγων· μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ ἀποδώσω σοι. ὁ δὲ οὐκ ἤθελεν, ἀλλὰ ἀπελθὼν ἔβαλεν αὐτὸν εἰς φυλακὴν ἕως ἀποδῷ τὸ ὀφειλόμενον. ἰδόντες οὖν αὐτοῦ οἱ σύνδουλοι τὰ γενόμενα ἐλυπήθησαν σφόδρα, καὶ ἐλθόντες διεσάφησαν τῷ κυρίῳ ἑαυτῶν πάντα τὰ γενόμενα. τότε προσκαλεσάμενος αὐτὸν ὁ κύριος αὐτοῦ λέγει αὐτῷ· δοῦλε πονηρέ, πᾶσαν τὴν ὀφειλὴν ἐκείνην ἀφῆκά σοι, ἐπεὶ παρεκάλεσάς με· οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου ὡς κἀγώ σε ἠλέησα; καὶ ὀργισθεὶς ὁ κύριος αὐτοῦ παρέδωκεν αὐτὸν τοῖς βασανισταῖς ἕως οὗ ἀποδῷ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον αὐτῷ. οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ποιήσει ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀφῆτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν[23].

Deutung, gebracht hatte und ihn hier nicht (und zwar in der zweifellos ursprünglichen Deutung) bringen würde, wenn er ihm nicht in diesem Zusammenhange vorgelegen hätte.

[23]) vgl. Mt. 18, 23–35. Da wir keine Parallele haben, läßt sich nicht bestimmen, wie weit Matth. hier (oder 18, 18—22) den Text von Q treu wiedergegeben hat. Sicher ist das *βασιλεῖ* 18, 23 ein Zusatz des Evangelisten, da „der Herr jener Knechte" im Folgenden sichtlich **kein** König ist, und der Evangelist es lediglich aus dem absichtlich starken Ausdruck 18, 34 erschlossen hat, der doch nicht stärker ist als Lk. 12,46 = Mt. 24,51. Die *βασιλ. τ. οὐρ.*, wie den *πατὴρ οὐράν.* habe ich geändert. Übrigens fehlt es auch im Ausdruck nicht an Spuren von Q. Vgl. das *συναίρειν λόγον* (18, 23) mit 25, 19, das *ὀφειλέτης* (18, 24) mit 6, 12, das *πραθῆναι* (18, 25) mit 13, 46. 26, 9, das *προσεκύνει* c. dat. (18, 26), das in Q 5mal vorkommt, und das *μακροθυμεῖν* (18, 26. 29) mit Lk. 18, 7. Daß aber der Deutungsspruch des Gleichnisses (18, 35) die Grundform der Reflexion ist, die der Evangelist 6, 14 f dem Gebet des Herrn angefügt hat, kann doch nicht bezweifelt werden.

VII.

Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, ἐπηρώτησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων· τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; οἱ δὲ εἶπον· οἱ μὲν Ἰωάνην τὸν βαπτιστήν, ἄλλοι δὲ Ἡλείαν, ἕτεροι δὲ Ἱερεμίαν ἢ ἕνα τῶν προφητῶν· εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν· σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος[1]. *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι, ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾄδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς*[2].

VII.

[1]) vgl. Mt. 16, 13—15. Es ist S. 155f gezeigt worden, daß unsere Texte Punkt für Punkt noch eine ältere Darstellung des Petrusbekenntnisses durchblicken lassen. Lk. 9, 18 beginnt, obwohl er sichtlich den Mrk. benutzt, ohne jede Spur der Situationsschilderung bei Mrk. und Matth., während Mt. 16, 13 die Frage Jesu in einer zweifellos ursprünglicheren Form bietet. Selbst Mrk., dessen Doublette ohnehin darauf hinweist, daß er hier einer schriftlichen Quelle folgt, hat 8, 28 eine von 6, 15 abweichende Form der dritten Volksansicht, und Luk. erhält dieselbe selbst 9, 8 der Markusquelle gegenüber aufrecht. Mt. 16, 14 aber, wo sich die Einschiebung des Jeremias durchaus nicht aus den Parallelen erklären läßt, scheint dieselbe in ursprünglichster Form erhalten zu haben. Das Petrusbekenntnis selbst, das doch sichtlich ein besonders bedeutsames gewesen sein muß, wenn es mit solchen Details wie Mk. 8, 27 in der Erinnerung geblieben war, erscheint nur Mt. 16, 15 in feierlicherer Form, während es bei Mrk. und Luk. sichtlich nur die Voraussetzung für die folgenden Eröffnungen Jesu bildet, wie schon S. 39 gezeigt worden. Unsere ganze bisherige Darstellung ergibt, daß früher für diese Erzählung, mit der sichtlich ein neuer Abschnitt beginnt, in Q kein Raum war. Noch meine Darstellung S. 296 ist dadurch irregeführt, daß Luk. in seinem ersten Teil, der die galiläische Wirksamkeit Jesu darstellt, alles aus Mrk. bringen zu müssen glaubte, was vor dem Punkte steht, an welchem nach ihm Jesus Galiläa verläßt (9, 51).

[2]) vgl. Mt. 16, 17. 18. Es ist S. 157 Anm. gezeigt worden, aus welchen Gründen das so fest gewurzelte Vorurteil, daß diese Verse ein Zusatz des Evangelisten seien, nicht aufrecht erhalten werden könne. Entscheidend aber ist, daß 16, 19 sich umgekehrt Wort für Wort als ein fremder Zusatz erweisen läßt, den also nur Matth. zu Q hinzugefügt haben kann. Denn das Bild von den Schlüsseln des Himmelreichs ist doch hier zweifellos in ganz anderem Sinne gebraucht, als 23, 13 in Q, der harte Übergang von der Vorstellung der *ἐκκλησία* (18, 17) zu der des Himmelreichs ist einem selbständig schreibenden Schriftsteller nicht zuzumuten, und das Binden

ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους, ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ, ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος (καὶ οἱ μαθηταὶ μετ' αὐτοῦ). καὶ ἔμπροσθεν αὐτῶν ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς. καὶ ἰδοὺ ὤφθη αὐτοῖς Μωϋσῆς καὶ Ἡλείας συνλαλοῦντες μετ' αὐτοῦ. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν τῷ Ἰησοῦ· κύριε, ποιήσω ὧδε σκηνὰς τρεῖς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ μίαν Ἡλείᾳ. ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος, ἰδοὺ νεφέλη φωτεινὴ ἐπεσκίασεν αὐτούς, καὶ ἐφοβήθησαν. καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, αὐτοῦ ἀκούετε. καὶ ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνὴν εὑρέθη Ἰησοῦς μόνος[3].

---

und Lösen, das 18, 18 der Jüngergemeinde überhaupt übertragen ist und hier dem Petrus allein, hat hier im Zusammenhange mit den Schlüsseln des Himmelreichs eine völlig andere Bedeutung. So wenig es auffallen kann, wenn Jesus in einer Zeit, wo bereits entschieden war, daß nur Einzelne im Volke ihn als den Messias, der er sein wollte, anerkennen würden, angesichts seines sicher vorhergesehenen Todes von einer zukünftigen Sammlung der Messiasgemeinde redete, so undenkbar ist es, daß er, der diese engere *ἐκκλησία* in der großen Volksgemeinde Jahves gänzlich der Zukunft überließ und nirgends an eine Organisation derselben dachte, wie noch die einzige Stelle, wo *ἐκκλησία* sonst vorkommt (18, 17), am besten zeigt, einen Hausverweser für dieselbe bestellt und ihm die volle Verfügungsgewalt über alles, was in ihr mit göttlichem Recht gelten solle, übertragen habe. Aber selbst formell ist es doch unmöglich, daß Petrus in einem Atem als der Grundstein und als der Hausverweser des in der *ἐκκλησία* sich zunächst verwirklichenden Gottesreiches bezeichnet sein soll. Daß 16, 17 nur aus einer Quelle herrühren kann, welche die Erkenntnis Jesu in seiner vollen Bedeutung auf göttliche Offenbarung zurückführte (wie Q nach Mt. 11, 25 = Lk. 10, 21), wie 16, 18 nur aus einer Quelle, der noch die aramäisch geredeten Worte Jesu zu Grunde lagen, ist a. a. O. bereits ausreichend gezeigt.

³) vgl. Mt. 17, 2—5. Lk. 9, 28f. 34—36. Es ist S. 183—86 gezeigt worden, wie die drei parallelen Texte der Verklärungsgeschichte notwendig eine ältere Darstellung derselben voraussetzen, aus der sich allein alle Abweichungen unserer Evangelisten befriedigend erklären. Der Eingang ist Lk. 9, 28 noch am treuesten erhalten, nur daß Luk. statt der einfachen Erwähnung der Jüngerbegleitung aus Mrk. die Mitnahme der drei Vertrauten aufgenommen hat, welche Q nirgends erwähnt. Dagegen ist es sicher ursprünglich, wenn dort die Erzählung einfach auf der Berghöhe am Westufer spielt, die wir aus Mt. 5, 1 (Q) kennen (vgl. S. 183). Lk. 9, 29 stimmt mit Matth. gegen Mrk. darin überein, daß ausdrücklich von dem Angesicht Jesu etwas erzählt wird, und das bei Mrk. noch erhaltene, ihm sonst ganz fremde *ἔμπροσθεν αὐτῶν* zeigt, daß von einer Vision die Rede war, in der die Jünger sein Angesicht und seine Kleider leuchten sahen. Luk. hat nur, durch das *μετεμορφώθη* des Mrk. verführt, das auch Matth. aufgenommen, die Veränderung seines Angesichts und

καὶ ἐσίγησαν καὶ οὐδενὶ ἀπήγγειλαν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις οὐδὲν ὧν ἑώρακαν. ἐγένετο δέ, κατελθόντων αὐτῶν ἀπὸ τοῦ ὄρους, ὑπήντησεν αὐτῷ ὄχλος πολύς. καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος ἐβόησεν λέγων· κύριε, ἐλέησόν μου τὸν υἱόν, ὅτι σεληνιάζεται καὶ κακῶς ἔχει· πολλάκις γὰρ πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ. καὶ προσήνεγκα αὐτὸν τοῖς μαθηταῖς σου, καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν αὐτὸν θεραπεῦσαι. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως πότε μεθ' ὑμῶν ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετέ μοι αὐτὸν ὧδε. καὶ ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης. ὁ δὲ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται[4].

---

das Erscheinen des Moses und Elias als einen objektiven Hergang gedacht, den die Jünger erst beim Erwachen vom Schlafe sahen (vgl. S. 184). Daher zeigt hier Mt. 17, 2f noch am reinsten den Text von Q. Aber auch das Wort des Petrus stand bereits in Q, wie daraus erhellt, daß Mrk. (und nach ihm Matth. und Luk.) noch ein anderes hinzufügt, das höchst ungefügig sich anschließt (vgl. S. 185). Aber selbst in der Stellung des Moses vor Elias, wie des *τρεῖς* nach *σκηνάς* stimmen Matth. und Luk. gegen Mrk. überein und bewahren noch den Wortlaut der Urrelation, deren inkonforme Stellung des *μίαν* (Mt. 17, 4) Mrk. dadurch verbessert, daß er alle drei *μίαν* nachstellt, während sie Luk. alle drei voranstellt. Das Erscheinen der Lichtwolke hat Lk. 8, 38 noch am ursprünglichsten erhalten bis auf das *φωτεινή*, das er, wie Mrk., nicht mehr verstand, weil bei ihm allein das *ἐφοβήθησαν* wirklich motiviert ist (vgl. S. 186). In der Gottesstimme Lk. 8, 35 hat er wohl das *ἀγαπητός* in sein *ἐκλελεγμένος* verwandelt, aber sicher die betonte Stellung des *αὐτοῦ* aus Q erhalten; denn eben an der Messianität Jesu, wie sie Petrus bekannt hatte, und an dieser Konsequenz derselben lag der ältesten Quelle alles. Daß vollends Lk. 8, 36 der einfache Schluß der Erzählung ist, den Mrk. 9, 8 weiter ausmalt und Mt. 17, 6ff mit seiner Einschaltung aus Dan. 10, 9f verknüpft, springt in die Augen (vgl. S. 186).

[4]) vgl. Lk. 9, 36ff. Mt. 17, 14—20. Es ist S. 187 gezeigt, wie auch der Übergang von der Verklärungsgeschichte zur Heilung des mondsüchtigen Knaben Lk. 9, 36f am ursprünglichsten erhalten sein wird. Es war nur das lukanische *αὐτοί* und *τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ* zu streichen, und das nur bei Luk. vorkommende *συνήντ.* in das *ὑπήντ.* Mt. 8, 28 zu verwandeln. Dann aber müssen wir uns ganz an Matth. halten, da ja Luk. durchweg die Vorstellung aus Mrk. sich angeeignet hat, daß der epileptische Knabe besessen war, was bei der biblischen Auffassung der Besessenheit einfach unmöglich ist. Mt. 17, 15ff zeigt sich davon noch keine Spur. Trotzdem hat Luk. mit Matth. allein die direkte Bitte des Vaters, sowie das *ἠδυνήθησαν*, das *διεστραμμένη* und das *ὧδε* gegen Mrk. erhalten (vgl. S. 188). Daß nun Mt. 17, 18 doch plötzlich von einer Dämonenaustreibung die Rede ist, und zwar so unvermittelt, daß in seinem Kontext das *αὐτῷ* keinerlei Beziehung hat und erst aus dem Folgenden verständlich wird, hat seinen

ἐγένετο δὲ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων[5]. *καὶ παιδίον ἔστησεν ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. ὑμεῖς μὴ κληθῆτε ῥαββεί· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε. καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος. ὅστις δὲ ὑψώσει ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὅστις ταπει-*

Grund darin, daß auffallender Weise über die Art der Heilung in Q gar nichts gesagt war, und Matth. dies aus Mrk. ergänzen zu müssen glaubte. Allein das stimmt ja wiederum nur völlig mit dem Charakter von Q überein, wo derartige Heilungsgeschichten nie um ihrer selbst willen erzählt waren, sondern um bedeutungsvoller Worte willen, die Jesus dabei gesprochen, wie es hier das Urteil über das Volk Mt. 17, 17 und der indirekte Vorwurf gegen die Jünger Mt. 17, 20 war, der ja mit seinem *τῷ ὄρει τούτῳ* ohnehin nur angesichts des Verklärungsberges gesprochen sein kann. Erst Matth. hat, wie S. 189 gezeigt, letzteren in ein Gespräch Jesu mit den Jüngern verflochten, womit Mrk. diese seinem Zusammenhange ganz fremdartige und nur wegen ihrer Verbindung mit der Verklärungsgeschichte in Q aufgenommene Erzählung den Jüngerunterweisungen dieses Teils einreihte. Daß aber Lk. 17, 6 keineswegs eine schriftstellerische Umbildung von Mt. 17, 20 ist, wie noch Harnack S. 65 annimmt, ist S. 252f gezeigt worden. Es ist eine ganz selbständige Parallelüberlieferung, in der das einzige wirklich auffallend Übereinstimmende *(ὡς κόκκον σινάπεως)* vielleicht eine von Luk. eingeschaltete Reminiszenz an Mt. 17, 20 ist. Die Konstatierung der Heilung aber trägt ganz den Typus anderer Heilungen in Q (vgl. Mt. 9, 22. 15, 28), und aus ihr klingt noch das *παῖς*, das bei Mrk. nirgends vorkommt, Lk. 9, 42 nach, wo auch der besessene Knabe geheilt wird, was für Q, wo Heilungen und Dämonenaustreibungen zwei ganz verschiedene Dinge sind (vgl. Lk. 13, 32), unmöglich wäre.

[5]) Daß schon in Q von einem Rangstreit der Jünger erzählt war als Anlaß von Sprüchen, in welchen Jesus die Jünger zur Demut ermahnte, folgt daraus, daß Luk. jenen 9, 46f (freilich den eigentlichen Gegenstand desselben modifizierend, vgl. S. 42) nach Mk. 9, 33f bereits gebracht hatte und ihn dennoch 22, 24 noch einmal bringt, wo sogar der Gegenstand genau wie bei Mrk. formuliert wird. Die Art, wie Mrk. ihn einführt, hängt mit der ganzen Situation zusammen, in welche er ihn versetzt; und da eine solche in Q sicher nicht angegeben war, so konnte Luk. ihn nur vermutungsweise einreihen und versetzte ihn in das letzte Mahl, wo in 22, 23 sich ein Analogon zu finden und der Bildspruch 22, 27 auf die Situation desselben hinzuweisen schien. Ich gebe daher den Anlaß der folgenden Rede im Wesentlichen nach Lk. 22, 24, ohne deshalb behaupten zu wollen, daß Luk. nicht auch außer dem *δὲ καί* und der Artikulierung des Fragesatzes die Fassung geändert haben könnte.

νώσει ἑαυτὸν ὑψωθήσεται[6]. *οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν, καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται. ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γενέσθω ὡς νεώτερος, καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν. τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν*[7]. *ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου· κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν καὶ καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων τὰς δώδεκα φυλὰς κρίνοντες τοῦ Ἰσραήλ. καὶ πᾶς ὅστις ἀφῆκεν (πάντα) ἕνεκεν τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος, πολλαπλασίονα λήμψεται καὶ ζωὴν αἰώνιον*[8].

ὁμοία γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐξῆλθεν ἅμα πρωῒ μισθώσασθαι ἐργάτας εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ. συμφωνήσας δὲ μετὰ τῶν ἐργατῶν ἐκ δηναρίου τὴν ἡμέραν ἀπέστειλεν αὐτοὺς εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ. καὶ ἐξελθὼν περὶ τρίτην ὥραν εἶδεν ἄλλους ἑστῶτας ἐν τῇ ἀγορᾷ ἀργούς, καὶ ἐκείνοις εἶπεν· ὑπάγετε καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν ἀμπελῶνα, καὶ ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον δώσω ὑμῖν. οἱ δὲ ἀπῆλθον. πάλιν ἐξελθὼν περὶ ἕκτην καὶ ἐνάτην ὥραν ἐποίησεν ὡσαύτως. περὶ δὲ τὴν ἑνδεκάτην ἐξελθὼν εὗρεν ἄλλους ἑστῶτας, καὶ λέγει αὐτοῖς· τί ὧδε ἑστήκατε ὅλην τὴν ἡμέραν ἀργοί; λέγουσιν αὐτῷ· ὅτι οὐδεὶς ἡμᾶς ἐμισθώσατο. λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν ἀμπελῶνα. ὀψίας δὲ γενομένης λέγει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος τῷ ἐπιτρόπῳ αὐτοῦ·

---

[6]) Daß die Rangstreitrede in Q mit der Darstellung des Kindes Mt. 18, 2 und dem Spruch Mt. 18, 3 begann, und die Ermahnung zur Kindesdemut durch die Warnung vor dem Geizen nach jüdischen Lehrertiteln Mt. 23, 9—12 illustriert war, ist S. 119 ff gezeigt worden. Nur der über die jüdischen Lehrertitel hinausgehende Spruch Mt. 23, 10 wird ein Zusatz des Evangelisten sein. Dagegen ist 23, 11 offenbar die Grundlage von Mk. 9, 35, und Mt. 23, 12 klingt noch in Mt. 18, 4 nach.

[7]) vgl. Lk. 22, 25—27. S. 121 ist gezeigt worden, woher Luk. den Eingang der Rangstreitrede hier fortgelassen hatte und erst da einsetzte, wo Q von dem Gegensatz der jüdischen Lehrereitelkeit zu dem des heidnischen Herrscherstolzes überging. Denn daß Mk. 10, 41—45 eine freie Reminiszenz an dieses Stück der Rangstreitrede ist, das dort ebenfalls an eine Überhebung der beiden Zebedäiden über die anderen Jünger angeknüpft wird, ist S. 121 f erwiesen worden.

[8]) Daß die Rangstreitrede in Q mit Lk. 22, 28 ff zu Verheißungen überging, wird dadurch bestätigt, daß sich 22, 30 noch mit unerheblichen Erläuterungen (*ἐν τῇ παλινγ. — δόξης αὐτοῦ*) fast wörtlich Mt. 19, 28 erhalten hat, wenn man den Zusatz des Luk. (*ἵνα ἔσθ. — τ. βασ. μου*, vgl. S. 123 Anm.) streicht. Daß aber auch Mt. 19, 29 noch eine ältere Form der daran in Q geknüpften allgemeinen Verheißung erhalten ist, die Lk. 22 fortfallen mußte, da sie Luk. schon 18, 29 f nach Mk. 10, 29 f gebracht hatte, ist S. 123 gezeigt worden.

κάλεσον τοὺς ἐργάτας καὶ ἀπόδος αὐτοῖς τὸν μισθόν, ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἕως τῶν πρώτων. ἐλθόντες δὲ οἱ περὶ τὴν ἑνδεκάτην ὥραν ἔλαβον ἀνὰ δηνάριον. καὶ ἐλθόντες οἱ πρῶτοι ἐνόμισαν ὅτι πλεῖον λήμψονται· καὶ ἔλαβον τὸ ἀνὰ δηνάριον καὶ αὐτοί. λαβόντες δὲ ἐγόγγυζον κατὰ τοῦ οἰκοδεσπότου λέγοντες· οὗτοι οἱ ἔσχατοι μίαν ὥραν ἐποίησαν, καὶ ἴσους ἡμῖν αὐτοὺς ἐποίησας τοῖς βαστάσασι τὸ βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν καύσωνα; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῶν ἑνὶ εἶπεν· ἑταῖρε, οὐκ ἀδικῶ σε· οὐχὶ δηναρίου συνεφώνησάς μοι; ἆρον τὸ σὸν καὶ ὕπαγε. θέλω ἐγὼ τούτῳ τῷ ἐσχάτῳ δοῦναι ὡς καὶ σοί. οὐκ ἔξεστίν μοι ὃ θέλω ποιῆσαι ἐν τοῖς ἐμοῖς; ἢ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρός ἐστιν, ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμι; οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι[9].

ἐπερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν φαρισαίων· πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ; ἀπεκρίθη αὐτοῖς καὶ εἶπεν· οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἤ· ἐκεῖ. ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν. εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς· ἐλεύσονται ἡμέραι ὅτε ἐπιθυμήσετε μίαν τῶν ἡμερῶν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἰδεῖν καὶ οὐκ ὄψεσθε. καὶ ἐροῦσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἀπέλθητε. ἰδοὺ ἐν τοῖς ταμείοις, μὴ διώξητε. ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ[10]. *πρῶτον δὲ δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν καὶ ἀπο-*

---

[9]) vgl. Mt. 20, 1—16. Abgesehen von dem *ἡ βασ. τοῦ θεοῦ* habe ich den Text ganz nach Matth. gegeben, da sich ein Eingreifen des Evangelisten wohl hier und da vermuten, aber nicht beweisen läßt. Daß aber das Gleichnis in Q stand, erhellt unzweifelhaft aus Lk. 13, 30, wo ja sein Schlußspruch, wenn auch anders gefaßt und angewandt, wiederkehrt. Aber auch Mrk. hat denselben gekannt, wie aus 10, 31 (Mt. 19, 30) folgt, wo er zwar auch anders gefaßt und angewandt ist, aber an derselben Stelle, an der in Q das Gleichnis stand. Daher hat ihn auch Luk., der ihn bereits gebracht hatte, obwohl er in diesem Zusammenhange hauptsächlich dem Mrk. folgt, mitsamt dem Gleichnis, dessen Deutung er bringt, weggelassen. Spuren des Ausdrucks von Q finden sich in dem dort so häufigen *οἰκοδεσπότης* und *ἐργάται*, aber auch in dem *συμφων.* 20, 3. 16 (vgl. 18, 19), in dem *ἅμα* 20, 1, das nur noch 13, 29, und *ἀργός* 20, 1. 6, das nur noch 12, 36 vorkommt, in dem *νομίζειν* 20, 10 (vgl. 5, 17. 10, 34) und *ἑταῖρε* 20, 15 (vgl. 22, 12).

[10]) vgl. Lk. 17, 20—24. Daß dies Stück aus Q herrührt, erhellt daraus, daß Lk. 17, 23f offenbar Mt. 24, 26 f benutzt ist. Dann aber werden auch diese Sprüche in Q die Einleitung 17, 20ff gehabt haben (vgl. das *ἐπιθυμ.* 17, 22 mit Mt. 13, 17 in Q), da das *καὶ ἐροῦσιν* 17, 23 noch deutlich an das *οὐδὲ ἐροῦσιν* 17, 21 anknüpft, wenn wir auch für deren Wortlaut natür-

δοκιμασθῆναι ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης. καὶ ὥσπερ ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε, οὕτως ἔσται ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου· ἐτρώγουν, ἔπινον, ἐγάμουν, ἐγάμιζον ἄχρι ἧς ἡμέρας εἰσῆλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτόν, καὶ ἦλθεν ὁ κατακλυσμὸς καὶ ἦρεν ἅπαντας[11]. ὁμοίως καὶ ὡς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Λώτ· ἤσθιον, ἔπινον, ἠγόραζον, ἐπώλουν, ἐφύτευον, ᾠκοδόμουν· ᾗ δὲ ἡμέρᾳ ἐξῆλθεν Λὼτ ἀπὸ Σοδόμων, ἔβρεξεν πῦρ καὶ θεῖον ἀπ' οὐρανοῦ καὶ ἀπώλεσεν πάντας· κατὰ τὰ αὐτὰ ἔσται ᾗ ἡμέρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται[12]. λέγω ὑμῖν· τότε ἔσονται δύο ἐν τῷ ἀγρῷ, ὁ εἷς παραλαμβάνεται, ὁ ἕτερος ἀφίεται· δύο ἀλήθουσαι ἐν τῷ μύλῳ, ἡ μία παραλαμβάνεται, καὶ ἡ ἑτέρα ἀφίεται[13]. ὅπου τὸ

---

lich keine Gewähr haben. Aber so gewiß das ἰδοὺ ἐκεῖ, ἰδοὺ ὧδε 17, 23 nach 17, 21 konformiert ist, weil Luk. das konkret plastische ἐν τῇ ἐρήμῳ — ἐν τοῖς ταμείοις nicht mehr verstand, so gewiß ist das μὴ πιστεύσητε Mt. 24, 26 nach 24, 23 konformiert (gegen Harnack S. 74), da das nur hier bei Luk. in diesem Sinne vorkommende διώξητε doch nicht „lukanisch" sein kann. Daß Mt. 24, 27 in Lk. 17, 24 geändert, weil der Blitz doch nicht immer von Osten nach Westen geht, hat auch Harnack erkannt; unbegreiflich ist mir aber, wie er den term. techn. der apostolischen Lehrsprache ἡ παρουσία bei Matth. für ursprünglich halten kann, während das ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ doch deutlich an 17, 22 anknüpft. Vgl. S. 85.

[11]) vgl. Lk. 17, 25–27. Daß 17, 25 den Übergang zu den auch Mt. 24, 37—39 erhaltenen Sprüchen 17, 26f bildet und durchaus das Präjudiz der Ursprünglichkeit für sich hat, ist S. 86 gezeigt worden. Abgesehen von der wiederholten Einbringung des term. techn. ἡ παρουσία (vgl. Anm. 10) ist die breitere Darstellung bei Matth. lediglich dadurch entstanden, daß 24, 37 in seinem Zusammenhange das unvermutete Eintreffen der Parusie zum tert. comp. gemacht wird (vgl. S. 86 Anm.). Luk. hat hier also nicht gekürzt (gegen Harnack S. 75), und obwohl, wie dort gezeigt, Luk. sich kleine sprachliche Änderungen erlaubt hat, so gehört dazu doch nicht die Ersetzung des ἦσαν c. part. durch das Imperf., da Luk. jene Konstruktion selbst mehr noch als Mrk. liebt (vgl. S. 16), und Matth. nur durch Umgestaltung des Satzes dazu genötigt wurde, sie einzubringen.

[12]) vgl. Lk. 17, 28—30. So sicher dieses Beispiel, das Matth. in seinem Zusammenhang fortlassen mußte, noch in Q gestanden haben muß, so sicher ist 17, 31 ff von Luk. hinzugefügt aus Gründen, die S. 86f dargelegt sind. Im Wortlaut ist sicher manches durch Luk. geändert, da nach der Weise von Q das zweite wohl konformer dem ersten durchgeführt war; aber da wir keine Parallele haben, habe ich es nicht zu ändern gewagt.

[13]) vgl. Lk. 17, 34. 35 = Mt. 24, 40. 41. Die Sprüche zeigen klar, daß das Beispiel von Lot vorherging, da sich nur aus ihm erklärt, wie das Errettetwerden im Gericht als ein Mitgenommenwerden mit dem ausziehenden Lot (17, 29), das Verfallen dem Gericht als ein Dagelassenwerden (in der durch Feuer und Schwefel vernichteten Stadt) dargestellt

πτῶμα, ἐκεῖ καὶ συναχθήσονται οἱ ἀετοί[14]. *ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς· κριτὴς ἦν τὸν θεὸν μὴ φοβούμενος καὶ ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπόμενος· χήρα δὲ ἦν ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ καὶ ἤρχετο πρὸς αὐτὸν λέγουσα· ἐκδίκησόν με ἀπὸ τοῦ ἀντιδίκου μου. καὶ οὐκ ἤθελεν ἐπὶ χρόνον. μετὰ ταῦτα δὲ εἶπεν ἐν ἑαυτῷ· εἰ καὶ τὸν θεὸν οὐ φοβοῦμαι οὐδὲ ἄνθρωπον ἐντρέπομαι, διά γε τὸ παρέχειν μοι κόπον τὴν χήραν ταύτην ἐκδικήσω αὐτήν, ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζῃ με· ἀκούσατε τί ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας λέγει· ὁ δὲ θεὸς οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ τῶν βοώντων αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτός, καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς; λέγω ὑμῖν ὅτι ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν ἐν τάχει· πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἆρα εὑρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς*[15];

---

werden konnte. Im Zusammenhange des Matth. wird das *παραλαμβ.* ein ebenso matter Ausdruck für das Hinweggerafftwerden von dem mit der Sintflut verglichenen Gericht, wie das *ἀφίετ.* für das Unberührtgelassenwerden von demselben. Aber der Wortlaut ist wieder bei Matth. treuer erhalten. Nur kann die Absicht der Änderung bei Luk. unmöglich sein, anzudeuten, daß der Menschensohn so gut bei Tag wie bei Nacht kommen könne (Harnack S. 75), da ja keinerlei Gegensatz des *ταύτῃ τῇ νυκτί* zu dem *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* Luk. 17, 31 indiziert ist. Da vielmehr das lukanische *ἐπὶ τὸ αὐτό* deutlich zeigt, daß das Zusammensein der zwei an demselben Orte (nicht bloß in der gleichen Beschäftigung) markiert werden sollte, ist das *ἐπὶ κλίνης μιᾶς* Ersatz für das *ἐν τῷ ἀγρῷ*, das ein lokales Getrenntsein nicht ausschließt; und nur dieses hat das etwas unnatürliche *ταύτῃ τῇ νυκτί* herbeigeführt. Für Luk., dem die orientalische Anschauung, wonach das *νυχθήμερον* 2 Kor. 11, 25 mit der Nacht beginnt, geläufig sein mußte, war dasselbe durchaus nicht anstößig. Auch im Übrigen zieht Harnack mit Recht die sprachliche Fassung bei Matth. vor, nur das *ὁ εἷς — ὁ ἕτερος, ἡ μία — ἡ ἑτέρα* dürfte in Q (vgl. Mt. 6, 24 = Lk. 16, 13) gestanden haben. Vgl. S. 87 f.

[14]) vgl. Lk. 17, 37 b = Mt. 24, 28. Der Versuch des Luk., durch eine Zwischenfrage den Zusammenhang dieses Spruchs mit dem Vorigen zu vermitteln, beweist, daß er ihn an dieser Stelle las. Es ist aber S. 88 gezeigt, daß er hier ebenso passend ist, wie er Mt. 24, 28 im dortigen Zusammenhang einen ganz falschen Sinn erhält. Dadurch wird dann die Einfügung des *ἐὰν (= ἄν) ᾖ* veranlaßt sein, das Harnack S. 73 für ursprünglich hält, und das *καί* überflüssig geworden. Im Übrigen wird Harnack Recht haben, daß das allein passende *πτῶμα* bei Matth. ursprünglich und das Decompositum von Luk. eingebracht ist. Auch die hebraistische Wortstellung bei Matth. wird ursprünglich sein.

[15]) vgl. Lk. 18, 1—8. Es ist S. 88 gezeigt, daß diese Parabel den Abschluß der Rede in Q bildete. Daß sie Luk. aus seiner Quelle entnahm, beweist klar seine Deutung in dem *πρὸς τὸ δεῖν κτλ.* 18, 1, die der

πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες· ἐγώ εἰμι, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν. τότε ἔλεγεν αὐτοῖς· ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπὶ ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, καὶ ἔσονται λιμοὶ καὶ λοιμοὶ καὶ σεισμοὶ κατὰ τόπους. πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων[16]. *ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ — ὁ ἀναγινώσκων νοείτω —, τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη. ὁ ἐπὶ τοῦ δώματος μὴ καταβάτω ἆραι τὰ ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ, καὶ ὁ ἐν τῷ ἀγρῷ μὴ ἐπιστρεψάτω ὀπίσω ἆραι τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ. οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις. προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν χειμῶνος μηδὲ σαββάτῳ. ἔσται γὰρ τότε θλίψις μεγάλη, οἵα οὐ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν οὐδ' οὐ μὴ γένηται. καὶ εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ· διὰ δὲ τοὺς ἐκλεκτοὺς κολοβωθήσονται αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι*[17]. *εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται. καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς. καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους καὶ*

Deutung, welche 18, 6ff selbst gibt, widerspricht; und daß diese Quelle Q war, erhellt aus der klaren Rückbeziehung dieser Deutung auf den Grundgedanken der Rede (vgl. S. 89). Natürlich wird auch hier im Wortlaut manches von Luk. geändert sein; aber entfernt habe ich nur das lukanische *τις ἔν τινι πόλει* 18, 2, das das *ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ* 18, 3 erklären sollte, das doch gar keiner Erklärung bedarf, da es einfach auf die Stadt geht, in der sich der 18, 2 geschilderte Richter befand. Ebenso habe ich das *εἶπεν δὲ ὁ κύριος* 18, 6 gestrichen, das an die lukanische Einleitung 12, 42 erinnert und lediglich den selbstverständlichen Übergang von der Rede des Richters zu der Deutung Jesu markieren soll. Im Übrigen zeigt gerade dies Gleichnis vielfache Berührungen mit dem Ausdruck in Q. Vgl. das *ἐντρέπεσθαι* 18, 2. 4 mit Mt. 21, 37, *ἀντίδικος* 18, 3 mit Mt. 5, 25, *εἶπεν ἐν ἑαυτῷ* 18, 4 mit Mt. 3, 9. 21, 38, *κόπους παρέχειν* 18, 5 mit Lk. 11, 7. Mt. 26, 10, *ἐκλεκτοί* 18, 7 mit Mt. 22, 14. 24, 22. 31, *μακροθυμ.* 18, 7 mit Mt. 18, 26. 29.

[16]) vgl. Mt. 24, 5. 7. 8. Das aus Q noch Lk. 21, 10 erhaltene *τότε ἔλεγεν αὐτοῖς* zeigt deutlich, daß dort die Verheißung der Parusie anknüpfte an die Weissagung der pseudomessianischen Bewegung. Ob dieselbe aber in Q einen eigenen Eingang hatte (etwa eine Frage der Jünger) oder sich mit einem einfachen *καὶ εἶπεν* an die immerhin ähnliche Weissagung Lk. 17, 23 = Mt. 24, 26 anschloß, können wir nicht wissen, und es ist müßig, darüber Vermutungen aufzustellen. Im Übrigen vgl. zu der Textfeststellung von Q S. 112—14.

[17]) vgl. Mt. 24, 15—22 und dazu S. 106 Anm.

ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν[18].

καὶ εἶπεν παραβολὴν αὐτοῖς· ἴδετε τὴν συκῆν· ὅταν προβάλῃ ἤδη, βλέποντες ἀφ' ἑαυτῶν γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος. οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα, γινώσκετε, ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις. ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, ἕως ἂν πάντα γένηται. ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν[19].

— — *ἀφοριεῖ, ὥσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων, καὶ στήσει τὰ μὲν πρόβατα ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, τὰ δὲ ἐρίφια ἐξ εὐωνύμων. τότε ἐρεῖ (ὁ βασιλεὺς) τοῖς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ· δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. ἐπείνασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἤμην καὶ συνηγάγετέ με, γυμνὸς καὶ περιεβάλετέ με, ἠσθένησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἤλθατε πρός με. τότε ἀποκριθήσονται αὐτῷ οἱ δίκαιοι λέγοντες· κύριε, πότε σε εἴδομεν πεινῶντα καὶ ἐθρέψαμεν ἢ διψῶντα καὶ ἐποτίσαμεν; πότε δέ σε εἴδομεν ξένον καὶ συνηγάγομεν, ἢ γυμνὸν καὶ περιεβάλομεν; πότε δέ σε εἴδομεν ἀσθενοῦντα ἢ ἐν φυλακῇ καὶ ἤλθομεν πρός σε; καὶ ἀποκριθεὶς (ὁ βασιλεὺς) ἐρεῖ αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε. τότε ἐρεῖ καὶ τοῖς ἐξ εὐωνύμων· πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ· ἐπείνασα γὰρ καὶ οὐκ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ οὐκ ἐποτίσατέ με, ξένος ἤμην καὶ οὐ συνηγάγετέ με, γυμνὸς καὶ οὐ περιεβάλετέ με, ἀσθενὴς καὶ ἐν φυλακῇ καὶ οὐκ ἐπισκέψασθέ με. τότε ἀποκριθήσονται καὶ αὐτοὶ λέγοντες· κύριε, πότε σε εἴδομεν πεινῶντα ἢ διψῶντα ἢ ξένον ἢ γυμνὸν ἢ ἀσθενῆ ἢ ἐν φυλακῇ καὶ οὐ διηκονήσαμέν σοι; τότε ἀποκριθήσεται αὐτοῖς λέγων· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ ὅσον οὐκ ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων, οὐδὲ ἐμοὶ ἐποιήσατε. καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον*[20].

---

18) vgl. Mt. 24, 29—31 und dazu S. 105—107.

19) vgl. Lk. 21, 29—33 = Mt. 24, 32—35 und dazu S. 108 f.

20) vgl. Mt. 25, 32—46. Die Rede schloß in Q mit einer Ermahnung zur Barmherzigkeit in der Form einer Gerichtsschilderung, nach welcher hiernach das Schicksal der Jünger entschieden wird. Matth. hat sie als eine Schilderung des Endgerichts aufgefaßt, das über alle Völker gehalten wird (25, 32). Aber aus dem Folgenden, wo die zur Rechten, wie die zur Linken, Christum als ihren Herrn anreden, und er sie als seine

καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους, ἰδοὺ γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου βαρυτίμου κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἀνακειμένου. καὶ εἶπαν· εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη; ἐδύνατο γὰρ τοῦτο πραθῆναι πολλοῦ καὶ δοθῆναι πτωχοῖς. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· τί κόπους παρέχετε τῇ γυναικί; ἔργον γὰρ καλὸν ἠργάσατο εἰς ἐμέ. πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε. βαλοῦσα γὰρ αὕτη τὸ μύρον τοῦτο ἐπὶ τοῦ σώματός μου πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν[21].

Brüder bezeichnet, erhellt, daß in Q nur von dem Gericht über die Jünger die Rede war. Wie die Einleitung des Stückes lautete, können wir nicht wissen. Das Sitzen auf dem Throne seiner Herrlichkeit erkannten wir schon Mt. 19, 28 als einen Zusatz des Evangelisten, und dadurch wird auch die ohnehin ganz an Mt. 16,27 erinnernde erste Hälfte von Mt. 25,31 ganz zweifelhaft.

[21]) vgl. Mt. 26, 7—12 und dazu S. 158f. Da erst Matth. die tadelnden *τινές* bei Mrk., wie so oft, in die Jünger überhaupt verwandelt hat, und sein *ἠγανάκτησαν* sichtlich aus Mrk. entnommen ist, so wissen wir nicht, wie dieselben in Q bezeichnet waren; aber es ist wahrscheinlich, daß dort lediglich das *εἶπαν* im Sinne von „man sagte" stand, und darum eben beide dasselbe verschieden erläutert haben. Daß das *ἀνακειμένου*, das *πραθῆναι*, das *κόπους παρέχειν* in Q vorkommt, haben wir an früheren Stellen gezeigt.

Anhang.

Aussprüche Jesu, deren Stelle in Q nicht mehr nachweisbar, oder die von Matth. aus der mündlichen Überlieferung geschöpft sind:

Mt. 5, 7 *μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.*

Mt. 5, 8 *μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.*

Mt. 5, 9 *μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται*[1].

Mt. 5, 14b *οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη*[2].

---

[1]) vgl. S. 257 Anm., wo auch gezeigt, wie Mt. 5, 4 gar nicht dazu gehört, weil es gar kein Ausspruch Jesu, sondern nur als Parallele zu Mt. 5, 3 aus Psalm. 37, 11 vom Evangelisten gebildet ist.

[2]) Es erhellt, wie dieser Bildspruch nur eine Parallele von Mt. 10,26f = Lk. 12,2f ist und sehr wohl im Zusammenhange damit gestanden haben kann. Über die Urform von Mt. 5, 13 = Lk. 14, 34f vgl. S. 146. Dessen

Mt. 5, 23f *ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κἀκεῖ μνησθῇς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ ὕπαγε πρῶτον, διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου.*

Mt. 6, 34 *μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον, ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς· ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς.* Vgl. S. 83.

Mt. 7, 6 *μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε καταπατήσωσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς.* Vgl. S. 73 Anm.

Mt. 10, 16b *γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί.*

Mt. 12, 11b. 12 *τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἕξει πρόβατον ἕν, καὶ ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο εἰς βόθυνον, οὐχὶ κρατήσει αὐτὸ καὶ ἐγερεῖ; πόσῳ οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου.* Vgl. S. 24. Anm., woraus erhellt, wie nahe es liegt, daß der Spruch zu den Sabbatsprüchen (vgl. V, Anm. 1) gehört hat.

Mt. 15, 13 *πᾶσα φυτεία ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου, ἐκριζωθήσεται.*

Mt. 18, 10 *ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς διὰ παντὸς βλέπουσιν τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς*[3].

Mt. 19, 12 *εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω.*

Mt. 26, 53 *οὐ δύναμαι παρακαλέσαι τὸν πατέρα μου, καὶ παραστήσει μοι ἄρτι πλείω δώδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων;*

Stelle in Q läßt sich aber nicht mehr nachweisen. Der Spruch kann sehr wohl im Zusammenhange mit Mt. 10, 37f gestanden haben, wovon wir Lk. 14, 26f nur eine durchaus selbständige Parallelüberlieferung haben. Vgl. S. 254f.

[3]) Dies Seitenstück von Mt. 18, 6 = Lk. 17, 2 (vgl. S. 145) kann sehr wohl im Zusammenhange damit gestanden haben, nur natürlich nicht mit Beziehung auf die Kinder, wie bei Matth., sondern auf die Jünger.

2. Die Matthäusquelle (Q).

Aus der Textherstellung der Matthäusquelle, soweit sich ein Bild derselben aus Matth. und Luk. gewinnen läßt, ergibt sich, daß dieselbe nicht eine Spruchsammlung war. Gewiß sind viele einzelne Aussprüche Jesu auch in der mündlichen Überlieferung verbreitet gewesen, und manche davon werden auch noch bei Matth. erhalten sein (vgl. besonders die im Anhang aufgeführten Sprüche Mt. 5, 7—9. 6, 34. 10, 16. 19, 12. 26, 53). Aber als man zu schriftlichen Aufzeichnungen des Überlieferten überging, muß man eben mehr zu bieten beabsichtigt haben, als die mündliche Überlieferung bieten konnte. Unmöglich könnte eine bloße Spruchsammlung den durchgreifenden Einfluß auf unsere drei Evangelien ausgeübt haben, den die Matthäusquelle tatsächlich ausgeübt hat. Wenn sich unter den im Anhang verzeichneten Sprüchen manche finden, die so völlig den Charakter von Q tragen (vgl. besonders Mt. 5, 13. 14. 23. 24. 7, 6. 12, 11. 15, 13. 18, 10), daß sie aller Wahrscheinlichkeit nach dieser Quelle entlehnt sind, so folgt daraus nicht, daß Q eine Spruchsammlung war, sondern lediglich, daß die Stoffe aus Q weder alle bei Matth. und Luk. wiedergegeben sind, noch so sicher aus ihnen rekonstruiert werden können, daß sie nicht im Rahmen der von ihnen wiedergegebenen Stoffe ihre Stelle gefunden haben könnten, wie wir es von manchen in den Anmerkungen zum Anhang bereits vermuten mußten. Es wird also darauf ankommen, die Stoffe der Matthäusquelle daraufhin näher zu betrachten, wie weit ihr Verfasser dieselben bereits geformt vorfinden und zu ihrer Aufzeichnung schreiten konnte.

I. Die Stoffe der Matthäusquelle.

1. Die Tatsache, daß Jesus während seiner irdischen Wirksamkeit einmal seine zwölf Jünger aussandte, ist in unserem ältesten Evangelium sicher bezeugt. Wir haben IV, Anm. 3—9 gezeigt, daß sich die Anweisungen, die Jesus bei dieser Gelegenheit den Jüngern gab, in der Form, die sie in Q hatten, noch mit großer Sicherheit herstellen lassen. In unseren drei Evangelien ist dieser Sachverhalt dadurch verdunkelt, daß Mrk. Kap. 6 nur einzelne dieser Anweisungen in freier Weise wiedergegeben hat, daß Matth. Kap. 10 sie als eine Instruktion der Jünger für ihre spätere Mission gefaßt, und daß Luk., der sie Kap. 9 bereits nach Mrk. gebracht zu haben glaubte, die ausführlichere Darstellung derselben in Q auf einen größeren Jüngerkreis beziehen zu müssen meinte. Haben wir richtig gesehen, daß sowohl Lk. 10, 13—15 als Mt. 10, 40—42 in Q standen (vgl. IV, Anm. 8. 9), so waren dort nicht nur ausführlichere Anweisungen für die Ausrichtung ihrer Mission gegeben, sondern durch die damit verbundenen Drohungen und Verheißungen über die, welche sie aufnehmen und nicht aufnehmen würden, waren dieselben wirklich zu einer Aussendungsrede gestaltet, welche den Jüngern für ihre Wirksamkeit Mut und Freudigkeit geben sollte. Es erhellt von selbst, daß diese Rede nur auf Mitteilungen aus dem Kreise der zwölf Apostel zurückgehen kann. Nun ist aber natürlich, daß man in diesem Kreise, schon zur Ermutigung für die Ausführung der Mission, die ihnen Jesus für die Zeit nach seinem Tode aufgetragen hatte, immer wieder auf das zurückkam, was Jesus ihnen damals bei ihrer ersten Aussendung gesagt hatte. Da jedenfalls die Zwölf noch längere Zeit mehr oder weniger in Jerusalem beisammen blieben, so mußten diese Erinnerungen sich gegenseitig ergänzen, resp. korrigieren, und so allmählich sich ein fester Grundstock der Überlieferung von dem, was Jesus bei jener Aussendung gesagt hatte, bilden. Wenn nun der Verfasser der Matthäusquelle diese Aussendungsrede aufzuzeichnen unternahm, so wird er eben nur diese Urüberlieferung schriftlich fixiert haben.

Daß Jesus mit den Jüngern bei ihrer Rückkehr die Erfahrungen, die sie gemacht, besprochen hat, ist ebenfalls Mk. 6, 30 sicher bezeugt, und es liegt in der Natur der Sache. Näheres hat Mrk. darüber nicht mitgeteilt, und Matth. konnte

es nicht mitteilen, weil er eben von einer Aussendung der Jünger während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nichts erzählt hatte. Luk. mußte, was er darüber in Q vorfand, ebenfalls auf seine 72 Jünger beziehen (Lk. 10, 17—24); aber wir haben unter IV, Anm. 10—13 gezeigt, wie Matth. erhebliche Stücke davon noch anderweitig zu verwerten gewußt hat (Mt. 11, 25—30). Von diesen Worten Jesu wird dasselbe gelten, wie von der Aussendungsrede, da sie sich ebenso der Erinnerung der zwölf Apostel einprägen mußten, wie diese. Es entspricht ganz dem Charakter der Matthäusquelle, die keine fortlaufende Erzählung hatte, weil sie nur eine Stoffsammlung sein wollte und also auch nichts von einer Apostelwahl erzählte, daß die Ausgesandten und Rückkehrenden nur als die *μαθηταί* bezeichnet waren, wobei sich aus der Sache selbst ergab, daß es jene Zwölf waren, die Jesus während seiner irdischen Wirksamkeit speziell in seinen Dienst genommen hatte. Daraus erklärt sich, wie Matth. überall unter den *μαθηταί* irrtümlich die Zwölf verstehen konnte, und Luk. den Ausdruck auch da auf einen weiteren Jüngerkreis beziehen, wo nur die Zwölf gemeint waren (vgl. IV, Anm. 10).

Ebenfalls nur aus dem Kreise der Zwölf kann die Bitte eines Jüngers stammen (Lk. 11, 2), auf welche hin Jesus ihnen das Mustergebet gab und mit den Sprüchen über die Gebetserhörung begleitete (Lk. 11, 2—13, vgl. IV, Anm. 14—16); ebenso alles, was Jesus bei Gelegenheit des Rangstreits unter den Jüngern gesagt hatte (vgl. VII, Anm. 5—8), und endlich die Weissagungen über die Verfolgungen, die ihnen bei ihrer späteren Wirksamkeit bevorständen (vgl. V, Anm. 25—30). Es liegt am Tage, daß auch diese speziell ihnen geltenden Aussprüche im Kreise der Apostel viel besprochen wurden und daher bald die feste Form annahmen, die Q nur schriftlich fixiert hat.

2. Aber auch die Erbauung der Gemeinde durch das Wort der Apostel (Act. 6, 4) bestand doch zunächst sicher darin, daß man die Gebote Jesu immer neu einschärfte. Auch hier galt es, was Jesus über diesen oder jenen Punkt gesagt hatte, immer aufs neue sich ins Gedächtnis zu rufen, und auch dabei werden sich die Aussagen der verschiedenen Apostel so ergänzt und gegenseitig kontrolliert haben, daß sich zuletzt ein fester Überlieferungstypus dafür bildete. Nun war in dieser Beziehung nichts wichtiger, als die Art, wie Jesus das Gesetz im Gegen-

satz zu der jüdischen Schriftgelehrsamkeit und Musterfrömmigkeit erfüllen gelehrt hatte. Das hatte aber Jesus vornehmlich in der Bergrede getan, die Matth. Kap. 5—7 durch zahlreiche Sprüche und Spruchreihen erweitert, Luk. Kap. 6 durch Vermischung mit einer völlig anderen Überlieferung derselben im Wesentlichen zu einer Ermahnung umgestaltet hatte, deren Mittelpunkt die Liebe war. Nur die Seligpreisungen am Eingange und das Gleichnis vom Hausbau am Schluß waren in beiden Überlieferungen, wenn auch in sehr verschiedener Fassung, erhalten. Die Form aber, welche die Rede im Kreise der Urapostel empfingen, gibt Q wieder (vgl. II, Anm. 2—21). Die Art, wie trotz ihrer Auffassung der Bergrede als einer Volksrede beide Evangelisten noch die Erinnerung bewahrt haben (vgl. II, Anm. 1), daß sie in dieser Urüberlieferung eine Jüngerrede war, zeigt deutlich, daß sie zu dem gehörte, was immer wiederholt wurde, weil und wie es Jesus seinen Jüngern geboten hatte. In dieselbe Kategorie gehören die Sabbatsprüche, in denen Jesus den Pharisäern gegenüber die rechte Erfüllung des Sabbatgebots lehrte; und ein Ausspruch, in dem er der damaligen Schriftgelehrsamkeit gegenüber die einheitliche Auffassung des Gesetzes forderte (vgl. V, Anm. 1. 2). Dieser standen an Bedeutung am nächsten die Warnungen vorm Sorgen und Schätzesammeln, welche darum ja auch Matth. in die Bergrede verflochten hat, indem Jesu Hauptsorge gewesen war, seine Jünger vom Hangen am Irdischen loszumachen und die Erfüllung des göttlichen Willens im Gottesreich ihnen als ihr Hauptziel vorzuhalten. Lk. 12, 22 erhält noch die bestimmte Erinnerung, wie diese Ermahnung im Gegensatz zu anderen speziell an die Jünger (natürlich im weiteren Sinne) gerichtet waren (vgl. VI, Anm. 2—5). Darin bestand ja die Wachsamkeit und Treue, welche Jesus in den Gleichnissen VI, Anm. 6—8 von allen gefordert hatte, die seine Jünger sein wollten; und darauf kamen auch die Gleichnisse vom rechten Gebrauch des irdischen Gutes hinaus (VI, Anm. 9—11). Nur noch eine Ermahnungsrede an die Jünger ist uns in Q erhalten, welche alles zusammenfaßte, was Jesus über das Ärgernisnehmen und -geben, über die bessernde und verzeihende Liebe gesagt hatte (VI, Anm. 18—23). Aber sicher drehte sich die Belehrung der Gemeinde durch die Apostel auch um das, was die Zukunft bringen sollte nach Jesu Wort. Ausdrücklich hören wir Lk. 17, 22, im Gegensatz zu einem vorhergehenden Ausspruch, daß die Rede von

den Tagen des Menschensohnes, von der Matth. sovieles in seine Parusierede verflochten hat, an die Jünger gerichtet war (vgl. VII, Anm. 10—15), und das Schlußgleichnis zeigt, wie es sich dabei um die Stärkung der Hoffnung bei scheinbarem Verzug der Wiederkunft handelte. Obwohl wir die Adresse der eigentlichen Parusierede in Q nicht kennen, so folgt doch aus Mt. 24, 15f, wie aus der Schlußermahnung, daß auch sie an die Jünger gerichtet war (vgl. VII, Anm. 16—20).

3. Für die Mission unter den ungläubigen Volksgenossen kam zunächst in Betracht, was Jesus über sein Verhältnis zum Täufer und das Verhalten des Volkes zu ihm gesagt hatte, und zwar zu denselben Volksmassen, die es jetzt zu gewinnen galt (vgl. III, Anm. 1—5). Auch dafür hatte sich in dem Kreise der Apostel eine feste Form ausgeprägt. Die eigene Verkündigung Jesu war zusammengefaßt in den Parabeln vom Gottesreich (III, Anm. 6—8) und wurde dem Volk mit Erläuterungen vorgetragen, von denen wir noch Mk. 4, 14—20. Mt. 13, 37—43 Beispiele finden. Bestimmt wird Lk. 12, 15—21 unterschieden zwischen der Warnung des Volkes vor der *πλεονεξία* (VI, Anm. 1) und der daran geknüpften Ermahnungsrede an die Jünger. Wie aber jene natürlich immer wiederholt wurde, so vor allem auch die letzten Bußmahnungen an das Volk und die Gleichnisse, welche mit dem Übergang des Gottesreiches von den Juden zu den Heiden drohten (VI, Anm. 12—16). Dahin gehörte auch die Verteidigungsrede Jesu gegen den Vorwurf des Teufelsbündnisses (V, Anm. 3—8) und die Verweigerung der Zeichenforderung (V, Anm. 10—14). Es ist charakteristisch für Q, wo es keine zusammenhängende Erzählung gab, daß jene Verleumdung noch nicht, wie später, den Pharisäern (Mt. 12, 24) oder den Schriftgelehrten (Mk. 3, 22) zugeschrieben, sondern als eine volkstümliche bezeichnet war, wie die ähnliche Mt. 11, 19 = Lk. 7, 34 (vgl. m. Quellen des Lukasevang. S. 103. 115 Anm.). Ebenso wird die Zeichenforderung erst vom Evangelisten Mk. 8, 11 den Pharisäern, Mt. 12, 38 ihnen und einigen Schriftgelehrten zugeschrieben, während in Q Jesus das ganze Volk auf sein Zeichenfordern anredet (vgl. a. a. O. S. 74). Aber in der Bergrede muß sich Jesus mit der Gesetzeserklärung der Schriftgelehrten und der Gesetzeserfüllung der Pharisäer auseinandersetzen; in der Rede über den Täufer hören wir, daß die Gesetzeslehrer und die Pharisäer sich nicht taufen ließen (III, Anm. 4); die Sabbatsprüche Jesu knüpfen an den Vorwurf an, den sie

wider seine Jünger erhoben (V, Anm. 1), wie seine Erklärung über das Wesen des Gottesreiches an eine Pharisäerfrage (VII, Anm. 10). Das Wort Jesu Lk. 13, 32f antwortet auf die Warnung der Pharisäer vor den Mordplänen des Herodes (13, 31, vgl. VI, Anm. 17), und der Ausspruch Jesu über das höchste Gebot auf die versucherische Frage eines *νομικός* (V, Anm. 2). In der Rede mit den Weherufen (Mt. 23), die an die Volksmassen und die Jünger gerichtet war, hatte Q in je drei rhetorischen Apostrophen zusammengefaßt, was Jesus den Pharisäern und was er den Gesetzeslehrern vorwarf (vgl. V, Anm. 16—21), dem aber zugleich eine furchtbare Strafrede wider die Volkshäupter (V, Anm. 22. 23) und das Wehe über Jerusalem angefügt (V, Anm. 24). Es ist klar, daß die Mission unter Israel nicht umhin konnte, auch das in feste Form zu bringen, wodurch Jesus einst das Volk von seinen bisherigen Führern loszureißen versucht hatte.

4. War Q nicht eine Spruchsammlung, sondern eine Sammlung von Spruchreihen, die sich vielfach zu eigentlichen Reden ausgestalteten, so ist es ganz undenkbar, daß diese Quelle nicht auch geschichtliche Stoffe enthielt. Denn viele jener Spruchreihen bezogen sich auf einen besonderen geschichtlichen Moment, der, wenn auch noch so kurz, angegeben werden mußte. Der Aussendungsrede mußte der Bericht vorausgehen, daß Jesus seine Jünger aussandte und zu dieser Sendung ausrüstete (IV, Anm. 1), wie den Reden bei der Rückkehr der Jünger ein Bericht über diese Rückkehr (IV, Anm. 10). Den Ermahnungen zur Demut, die an den Rangstreit unter den Jüngern anknüpfen, mußte doch eben die Erwähnung eines solchen vorangehen (VII, Anm. 5); und dem Mustergebet mit den daran geknüpften Ausführungen über das rechte Beten die Bitte eines Jüngers, sie beten zu lehren (IV, Anm. 14). Die Sabbatsprüche Jesu mußten durch den Vorwurf eingeleitet werden, den man seinen Jüngern machte, das Sabbatgesetz zu übertreten (V, Anm. 1), und Jesu Erklärung über das höchste Gebot durch die versucherische Frage eines Gesetzeslehrers (V, 2). Aber auch die Warnungen Jesu vor der Habgier und Weltsorge waren durch das Ansinnen eines Menschen veranlaßt, der die Autorität Jesu für seine irdischen Zwecke ausnützen wollte (VI, Anm. 1), und die Rede über die Tage des Menschensohns durch die Abweisung der Pharisäerfrage nach dem Kommen des Gottesreiches (VII, Anm. 10). Die Rede über den

Täufer aber konnte doch gar nicht verstanden werden ohne die Erzählung von der Täuferbotschaft (III, Anm. 1).

Wo einzelne Aussprüche Jesu in der Erinnerung erhalten waren, da war stets auch ihr Anlaß erzählt worden, wenn auch in der skizzenhaftesten Weise. So der Ausspruch Jesu über seine wahren Verwandten (V, Anm. 9) und der Bescheid an Herodes, mit dessen Mordplänen man ihn schrecken wollte (VI, Anm. 17); so die Antwort Jesu an den Schriftgelehrten, der ihm nachfolgen wollte, und an den Jünger, der um Urlaub bat (III, Anm. 9). Das bedeutsame Wort an Petrus war durch sein Bekenntnis auf die Frage Jesu veranlaßt (VII, Anm. 1. 2). Nun gab es aber doch Spruchreihen, für die solche kurze Angaben nicht genügten. Die Verteidigungsrede Jesu wider den Vorwurf des Teufelsbündnisses erforderte wohl zunächst die Angabe dieses Vorwurfs, aber es lag doch auch nahe, zu erzählen, wie man auf diesen gekommen war; und so ergab sich die Erzählung von einer Dämonenaustreibung (V, Anm. 3).

Damit war bereits die Grenze überschritten, die Redestücke und Erzählungsstücke trennt. Nun läßt sich aber mit derselben Sicherheit, wie die Erzählung dieser Dämonenaustreibung noch eine Heilungsgeschichte in Q nachweisen, das ist die Erzählung vom Hauptmann in Kapharnaum (II, Anm. 24—26). Wir bemerkten bereits, wie es das Verdienst von Harnack ist, dies allen Ausflüchten der Kritik gegenüber anerkannt zu haben. Gewiß handelte es sich dabei für Q nicht um die Heilungsgeschichte als solche, sondern um das denkwürdige Wort Jesu Mt. 8, 10 = Lk. 7, 9, wozu die ganze Erzählung nur einen knappen Rahmen bildet; aber das gilt doch auch von der Heilung des blutflüssigen Weibes (II, Anm. 28), von der Blindenheilung (III, Anm. 13), von der Geschichte des kananäischen Weibes (IV, Anm. 19) und von der Heilung des Mondsüchtigen (VII, Anm. 4), wo es sich überall um den Glauben handelt, der das Wunder erfahren oder tun kann. Die Aussätzigenheilung wurde doch nur um des Wortes willen erzählt, mit dem Jesus die Reinigkeitsordnung des Alten Testaments aufrecht erhielt (II, Anm. 23), die Heilung des Gichtbrüchigen um des Wortes willen, durch das Jesus seine Berechtigung zum Sündenvergeben begründete (III, Anm. 12), die Totenerweckung um des Wortes willen, in dem die Gemeinde je und je die Bürgschaft dafür sah, daß Jesus unseren Tod in einen bloßen Schlaf verwandelt hat (II, Anm. 29). Die Urgestalt dieser Erzählungen

in Q zeigt überall nur einen skizzenhaften Rahmen um diese Worte Jesu, welcher es deutlich genug macht, daß das Interesse nicht an dem Wunder als solchem, sondern an diesen Worten haftete.

Je konzentrierter die ganze öffentliche Wirksamkeit Jesu in ihrer ersten Zeit sich in einer kurzen Strecke am Westufer des galiläischen Sees bewegte, um so mehr mußte ein Ausflug desselben aufs Ostufer des Sees sich der Erinnerung einprägen, zumal derselbe mit dem ersten Mißerfolg Jesu endete. Dazu kam, daß in dem Seesturm bei der Überfahrt und in der Dämonenaustreibung aus dem Rasenden am Ostufer (III, Anm. 10. 11) ganz eigenartige Erlebnisse der Jünger sich mit jener Erinnerung verbanden. Auf der Höhe der Wirksamkeit Jesu steht die Volksspeisung, deren epochemachende Bedeutung durch unsere ganze älteste Überlieferung hindurchblickt, obwohl dieselbe den Grund davon sichtlich nicht mehr kennt. Auch sie gehörte zu dem Kreise der immer wieder im Apostelkreise erzählten Ereignisse (IV, Anm. 16—18); und es kann nicht übersehen werden, wie hier die so unbegreifliche Aufforderung Jesu an seine Jünger, die doch pünktlich erfüllt wurde, ebenso wie das Tadelwort an sie in der Sturmnacht, das Hauptinteresse der Erzähler auf sich gezogen hatte. Wenn sich diesen beiden Erzählungen die Verklärungsgeschichte anreiht (VII, Anm. 3), so kann nicht verkannt werden, daß die Bestätigung der Messianität Jesu durch die Himmelsstimme das Motiv war, welches die älteste Erzählung derselben im Apostelkreise leitete (vgl. a. a. O. S. 183). Das Interesse an der Salbungsgeschichte (VII, Anm. 21) war aber ohne Frage das Wort Jesu, welches auf sein unmittelbar bevorstehendes Begräbnis vorauswies.

5. Dieselben Beobachtungen machen wir an den Stoffen, welche aus der Vorgeschichte des Lebens Jesu aufgenommen sind. Ihr Hauptstück bildet die Spruchreihe, in welche man im Apostelkreise zusammenfaßte, was von Aussprüchen des Täufers in der Erinnerung geblieben war (I, Anm. 3—7). Nur auf Mitteilungen Jesu konnte zurückgehen, was man dort von der Art erzählte, wie derselbe die teuflischen Versuchungen in der Wüste zurückgewiesen hatte (I, Anm. 10—14). Das Interesse, aus welchem die Taufe Jesu erzählt wurde, haftete teils an dem Gespräch Jesu mit dem Täufer, teils an der Bestätigung seiner Messianität durch die Himmelsstimme (I, Anm. 8. 9). So ergibt sich von allen Seiten, daß die Stoffe, welche wir in der

Matthäusquelle nachgewiesen haben, nicht ein buntes Vielerlei von Sprüchen oder Reden und Erzählungen sind, sondern eine planvolle Sammlung von solchen, die aber nirgends durch einen Erzählungsfaden verknüpft ist.

II. Die Anordnung der Stoffe in der Matthäusquelle.

1. Daß Q keine formlose Stoffsammlung war, erhellt schon daraus, daß die Quelle mit einer Vorgeschichte beginnt, welche den Täufer mit einem Schriftzitat einführte (I, Anm. 1. 2). Charakteristisch aber ist es, daß nichts von ihm erzählt wird; denn auch was von der Taufe Jesu durch ihn mitgeteilt ist, dreht sich doch lediglich um das Wort Jesu, durch welches er die Weigerung des Täufers, ihn zu taufen, zurückwies, und um dessen Proklamierung zum Messias durch die Himmelsstimme. Wenn gleich im ersten Hauptteil die Bergrede (Nr. II) voransteht, so wird das nicht nur seinen Grund darin haben, daß für den Judenchristen immer die erste Frage war, wie sich Jesus zum Alten Testament gestellt habe, sondern auch darin, daß diese Rede sicher der frühesten Zeit der Wirksamkeit Jesu angehört. Jesus konnte und durfte keinen Zweifel darüber lassen, daß er nicht gekommen sei, die ATliche Willensoffenbarung Gottes zu bestreiten oder zu verbessern. Wenn der zweite Hauptteil (Nr. III) mit der Rede über den Täufer beginnt, so erhellt aus der Täuferbotschaft, die sie einleitete, daß damals Johannes noch im Gefängnis war, daß also auch diese Rede tatsächlich noch der früheren Zeit der Wirksamkeit Jesu angehört. Das wird aber zweifellos auch von der darauf folgenden Parabelrede gelten, in der Jesus seine Auffassung von dem Wesen des Gottesreichs, dessen Kommen er verkündigte, darlegte. Der dritte Hauptteil (Nr. IV) versetzt uns mit der Aussendungsrede auf die Höhe der Wirksamkeit Jesu, da er ja in ihr bereits nach Lk. 10, 13. 15 auf das Resultat seiner Wirksamkeit zurückblickt. Soweit ist also in der Anordnung der Redestoffe auch ihre Zeitstellung maßgebend gewesen. Ganz anders wird die Sache im 4. und 5. Hauptteil (Nr. V. VI). Der 4. enthält wesentlich Streitreden. Unmöglich konnte in der Erinnerung geblieben sein, wann es zu dieser oder jener gekommen, oder auch nur, welche früher als die anderen veranlaßt war. Hier konnten dieselben nur rein sachlich zusammengereiht sein. Daß der Verf. sich aber dessen voll bewußt war, zeigt

die noch nachweisbare Einreihung der Rede mit den Weherufen (vgl. V, Anm. 15), die, da ja Q von keinem Aufenthalt in Jerusalem erzählte, nur sachlich anderen Streitreden angereiht werden konnte. Aber auch die Anreihung der Rede über die Jüngerverfolgungen hat, wie V, Anm. 25 gezeigt, rein sachliche Gründe.

Dasselbe gilt vom 5. Hauptteil. Weder die Jüngerreden im ersten Abschnitt (VI, Anm. 2—11), noch die Volksreden im zweiten Abschnitt (VI, Anm. 12—16) konnten ihrer Zeitfolge nach in der Erinnerung geblieben sein; und daß die Gleichnisse dort, wie hier rein sachlich zusammengereiht sind, springt in die Augen. Soweit aber blickt auch hier noch ein Bewußtsein des Verf. um die Zeitstellung der Redestoffe hindurch, daß die immer andringenderen Bußmahnungen in den Volksreden auf die spätere Zeit der Wirksamkeit Jesu hindeuten. Wenn wir richtig gesehen haben, daß dieser Teil mit der Ärgernisrede schloß, deren Anlaß wir leider nicht kennen, so kann die Trennung derselben von den andern Jüngerreden ebenfalls nur auf der Erinnerung an eine spätere Zeitstellung derselben beruhen, und dafür spricht allerdings die hier wieder nach ihr erscheinende Übergangsformel Mt. 19, 1[1]. Denn daß im 6. Teil (Nr. VII) die Redestoffe wieder zeitlich angeordnet sind, zeigen die ihn schließenden Parusiereden, welche doch jedenfalls der letzten Zeit der Wirksamkeit Jesu angehören. Aber auch die ihnen vorangehende Rangstreitrede trägt mit ihrem Hinweis auf den Lohn im vollendeten Gottesreich für die Apostel, wie für alle Einzelnen, deutlich den Charakter dieser letzten Zeit.

2. Für eine planvolle Anordnung der Quelle spricht auch die Einschaltung von Erzählungsstücken zwischen die Redestücke. Eine gewisse Orientierung über die zeitliche Folge dieser bot ja die Erinnerung, daß gewisse Ereignisse ohne Zweifel der früheren Zeit der Wirksamkeit Jesu angehörten, andere der späteren. Ganz unmöglich war das freilich bei den Heilungsgeschichten, da ja das tägliche Geschäft Jesu das Heilen

---

[1]) Es ist II, Anm. 22 gezeigt, daß diese Übergangsformel der Matthäusquelle und nicht dem Evangelisten angehört. Dann aber ist es höchst merkwürdig, daß dieselbe 7, 28. 13, 53. 11, 1 nach den drei zeitlich angeordneten Reden steht, während sie im 4. und 5. Hauptteil gänzlich fehlt, bis sie den letzteren 19, 1 schließt, um nur noch einmal 26, 1 aufzutauchen, wo ihr Erscheinen offenbar wieder zeitlich bedingt ist. Sie verrät noch ein Bewußtsein über die Zeitfolge der Reden.

war, und darum unendlich viele einander ganz ähnliche vorgekommen waren, von denen niemand mehr wissen konnte, wann jede einzelne erfolgt war, auch nicht, welche der anderen voranging. Ohnehin sahen wir ja, daß dieselben nicht um ihrer selbst willen erzählt wurden, sondern um irgend eines denkwürdigen Wortes Jesu willen, das bei dieser oder jener gesprochen war. Wenn der Bergrede die Aussätzigenheilung angereiht wurde, so kann das nur den rein sachlichen Grund gehabt haben, daß das Wort Jesu Mt. 8, 4 eine tatsächliche Bestätigung seiner prinzipiellen Erklärung Mt. 5, 17 war. Ganz anders aber verhält es sich mit dem Hauptmann zu Kapharnaum, von dem sich mit voller Sicherheit nachweisen läßt, daß er in Q auf die Aussätzigenheilung folgte (vgl. a. a. O. S. 282). Es ist die einzige Heilungsgeschichte, die in Q an eine genau bestimmte Lokalität geknüpft erscheint, während die meisten ohne jede Anknüpfung an eine bestimmte Situation erzählt werden. Verband sich aber mit dieser Geschichte eine bestimmte Erinnerung an ihre Lokalität, so wird das auch mit ihrer Zeitstellung der Fall gewesen sein; und in der Tat wissen wir aus der Lukasquelle, wie aus Johannes, daß sie in die früheste Zeit der Wirksamkeit Jesu gehört, wo er erst gerüchtweise in Kapharnaum bekannt war, also diese Stadt noch nicht zum Mittelpunkt seiner Wirksamkeit gemacht hatte (vgl. a. a. O. S. 242). Ist aber diese Erzählung aus zeitlichen Gründen der Bergrede angereiht, so wird dasselbe auch von der Totenerweckung gelten, die wohl ebenfalls den großen Wundern der ersten Zeit angehört. Wie auch hier ganz bestimmte zeitliche Erinnerungen zu Grunde liegen, zeigt ja die Einschaltung der Erzählung von der Heilung des blutflüssigen Weibes, die keinerlei sachliche Beziehung zur Totenerweckung hat und darum nur nach geschichtlicher Erinnerung ihr eingereiht sein kann.

Daß im zweiten Hauptteil nach bestimmter Erinnerung an die Parabelrede die Fahrt aufs Ostufer angereiht ist, haben wir schon III, Anm. 9 gezeigt, wo auch erwiesen ist, daß, wenn Q dort die Jüngergespräche Mt. 8, 18—23 einreihte, dies nur geschehen sein kann, weil sie wirklich vor der Abfahrt dorthin erfolgten. Dann aber ist sowohl die Erzählung vom Seesturm wie von der Dämonenaustreibung am Ostufer nach einer gewissen lokalen wie zeitlichen Erinnerung eingereiht. Schloß dagegen dieser Teil mit der Heilung des Gichtbrüchigen und der beiden Blinden, so können dieselben nur angeschlossen sein, um hier

noch einige Heilungsgeschichten, die besonders gern erzählt wurden, aufzubewahren. Wenn im dritten Hauptteil (Nr. IV) auf die Reden bei der Aussendung und nach der Rückkehr der Jünger die Speisungsgeschichte folgt, so ist durch Mrk. sicher bezeugt, daß diese mit der Rückkehr der Jünger in zeitlichem Zusammenhange stand. Es ist sehr möglich, daß auch der Vorfall mit dem kananäischen Weibe, wie es nach Mrk. scheint, zeitlich bald auf die Speisungsgeschichte folgte. Im 4. und 5. Hauptteil (Nr. V. VI) hört die Verbindung von größeren Redestücken mit Erzählungsstücken auf, weshalb auch, wie wir bereits in Nr. I sahen, dort die Übergangsformel nicht mehr vorkommt. Um so auffallender ist, daß sich im 4. an die Verteidigungsrede Jesu der Besuch der Verwandten Jesu anreiht, der doch mit den dort sachlich zusammengereihten Streitreden nichts zu tun hat. Hier muß eine ganz bestimmte zeitliche Erinnerung zu Grunde liegen. Dasselbe gilt aber im 5. von dem Worte Jesu an Herodes, das weder zu den voraufgehenden Gleichnissen, noch zu der folgenden Ärgernisrede irgend eine sachliche Beziehung hat. Aber da wir sahen, daß auch letztere nur nach zeitlicher Erinnerung eingereiht sein kann, so ist es sehr möglich, daß ihr uns unbekannter Anlaß irgendwie mit jener Botschaft von den angeblichen Mordplänen des Herodes zusammenhing.

Völlig anders wird die Sache im 6. Hauptteil (Nr. VII). Schon die Übergangsformel Mt. 19, 1 deutet darauf hin, daß der Verf. sich bewußt ist, nach der Zeitfolge zu erzählen. In der Tat aber kann das Petrusbekenntnis, zu dem dieselbe überleitet, nur in der spätesten Zeit der galiläischen Wirksamkeit erfolgt sein, da die Frage Jesu, was die Volksmassen von ihm halten, jedenfalls auf den Abschluß seiner Wirksamkeit in dem Kreise deutet, in welchem er über den Erfolg derselben Kunde einziehen will. Nun wird aber in Q die Verklärungsgeschichte durch eine in dieser Quelle ganz einzigartige ausdrückliche Zeitangabe mit dem Petrusbekenntnis in Beziehung gesetzt (vgl. a. a. O. S. 183), und an sie schließt sich wieder die Heilung des Mondsüchtigen am Fuß des Berges an, deren Situation daselbst schon durch Mt. 17, 20 ausreichend gesichert ist. Dieser Teil beginnt also mit Erzählungen, die zeitlich verknüpft sind; und erst der Rangstreit der Jünger leitet zu neuen Redestoffen über. Merkwürdig scheint, daß diese im letzten Teil erzählten Ereignisse immer noch sämtlich galiläische sind. Ist aber in

Q nur der Überlieferungstypus schriftlich fixiert, der sich im Apostelkreise zu Jerusalem gebildet hatte, so ist es ja natürlich, daß man dort nicht von Ereignissen erzählte, die in Jerusalem selbst vor Aller Augen geschehen waren, sondern von den galiläischen.

Damit hängt der Hauptpunkt zusammen, an dem man so oft Anstoß genommen hat, wenn überhaupt Q Erzählungsstoffe enthalten haben sollte. Es schien unmöglich, daß dann in Q eine Leidensgeschichte fehlte. Aber die letzten Ereignisse in Jerusalem ließen sich doch nur in einer fortlaufenden Erzählung darstellen, und eine solche wollte eben Q nicht geben, sondern eine Stoffsammlung. Was aber speziell die Leidensgeschichte anlangt, so wußten davon die Apostel nicht mehr, als was stadtkundig geworden war. Eine solche mußte gerade in Q darum fehlen, weil diese Quelle aus dem apostolischen Überlieferungstypus stammte. Dennoch zeigt sich hier aufs neue, daß Q keine formlose Stoffsammlung war, da diese Quelle ebenso einen förmlichen Abschluß hatte, wie eine Vorgeschichte. Es ist a. a. O. S. 158f gezeigt worden, daß die einzige jerusalemische Geschichte, bei der sich in unserem Matth. eine ältere und einfachere Darstellungsform nachweisen läßt, als sie bei Mrk. vorliegt, die Salbungsgeschichte ist (vgl. VII, Anm. 21). Es ist aber klar, daß dieselbe, wie die meisten anderen, in Q nicht um ihrer selbst willen erzählt war, sondern um des Wortes Mt. 26, 12 willen, das gerade der reflektierteren Fassung bei Mrk. gegenüber eine ursprünglichere Form zeigt. Nun weist aber dieses Wort auf das Begräbnis Jesu als den Abschluß seiner irdischen Geschichte hin; und darum ist diese Geschichte planvoll mit der bekannten Übergangsformel den letzten Reden Jesu angereiht und ersetzt so gleichsam die fehlende Leidensgeschichte.

3. Es ergibt sich sonach, daß sowohl die Anordnung der Redestoffe, als der Erzählungsstoffe, ganz überwiegend eine zeitliche ist. Nur die an keinen bestimmten Moment geknüpften Streitreden, sowie die Jünger- und Volksreden im 4. und 5. Teil, und die aus der großen Masse ausgewählten Heilungsgeschichten sind sachlich zusammengereiht. Auch daraus ergibt sich, daß die Stoffe aus augen- und ohrenzeugenschaftlicher Kunde geschöpft sind. Wie sehr aber das Interesse an den Redestoffen überwiegt, erhellt aus der skizzenhaften Art, in der alle Erzählungsstoffe wiedergegeben sind. Mit ganz vereinzelten

Ausnahmen, deren Gründe noch klar zu Tage liegen, finden sich keinerlei Ort- und Zeitangaben, keine Details über Personen und Situationen. Anekdotenhaft reiht sich eine Erzählung an die andere. Eben darum kommt es nirgends zu einer fortlaufenden Erzählung, geschweige denn zu einer pragmatischen Verknüpfung der Ereignisse. Dieser Charakter der ältesten Quelle hat sich unseren drei ersten Evangelien aufs stärkste aufgeprägt. Von Mrk. als der Quelle der beiden anderen werden wir noch speziell zu handeln haben. Aber so sehr sich Matth. und Luk. bemühen, es zu einer fortlaufenden geschichtlichen Erzählung zu bringen, immer wieder blickt dieser anekdotenhafte Charakter hindurch und zeugt nur von der Treue, mit der sich dieselben an diese älteste Quelle gebunden fühlen. Erst aus der Kenntnis derselben nach Inhalt und Form wird der ganze literarische Charakter der Evangelien für uns verständlich.

III. Der Charakter der Stoffe in der Matthäusquelle.

1. Ein Einfluß späterer christologischer Vorstellungen auf die Stoffe in Q ist in keiner Weise nachzuweisen. Wenn die Himmelsstimme Jesum bei der Taufe und Verklärung als den Sohn Gottes proklamiert (Mt. 3, 17. 17, 5), so zeigt schon das *ὁ ἀγαπητός*, daß er damit als der Liebling Gottes bezeichnet ist, dem er den höchsten, den Messiasberuf anvertraut. Daher erscheint im Petrusbekenntnis Mt. 16, 16 das Prädikat des Sohnes Gottes einfach als Apposition zu *ὁ Χριστός*. Ganz vergeblich pocht die naive Apologetik auf das feierliche *τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*, um einen locus classicus für die ewige Gottessohnhaft Christi zu gewinnen; weder der ATliche noch NTliche Sprachgebrauch hat mit dem dogmatischen: „Vom Vater in Ewigkeit geboren“ das Allergeringste zu tun. Aber wenn Jesus den Petrus dieses Bekenntnisses wegen selig preist, so will er auch wirklich der verheißene Messias sein; und was das bedeutet, das sagt doch Mt. 13, 17 klar genug, wenn er sich als den bezeichnet, den alle Propheten und Frommen der Vergangenheit zu schauen begehrten (vgl. IV, Anm. 13). Gewiß ist er darum mehr als Jonas und Salomo (12, 41f) und kann sich Vollmachten beilegen, wie keiner der großen Männer des ATs (9, 6. 12, 8), er darf für sich fordern, was keiner ohne sträfliche Selbstüberhebung zu fordern berechtigt ist (10, 37f), und das

ewige Schicksal des Menschen hängt davon ab, ob ihm Jesus einst das Zeugnis gibt, ihn vor den Menschen bekannt zu haben (10,32f). Aber das geht doch alles über den Beruf des Messias nicht hinaus und hat mit einer höheren Natur Jesu noch nichts zu tun.

Freilich ist er auch nicht bloß der Prophet des zukünftigen Gottesreiches. Das Gottesreich kommt nicht unter äußeren Zeichen, die man beobachten kann. Ohne daß sie es ahnen, ist es mitten unter denen, die nach seinem Kommen fragen (Lk. 17, 20f). Schon in der Bergrede verfügt Jesus über die Teilnahme an ihm (Mt. 5,3. 10. 20. 7,21) und verspricht die Sättigung mit Gerechtigkeit, d. h. die Verwirklichung des höchsten religiös-sittlichen Ideals in ihm (5, 6). In der Rede über Johannes den Täufer erklärt er diesen für den größten unter den Weibgeborenen, mit dem bereits die Weissagung in die Erfüllung übergeht; aber wer nicht mehr, wie jener, noch zweifelt, ob er der Kommende sei und darum bereits im Gottesreich ist, der ist, wäre er auch sonst noch so klein, größer als Johannes (11, 10 f). In den Gleichnissen vom Gottesreich, die in Q die Parabelrede bildeten, ist dasselbe bereits das höchste Gut, für das alles hingegeben werden muß (13, 44ff), das Netz, in dem auch faule Fische gefangen werden (13,47f), und das Feld, auf welchem Unkraut unter dem Weizen aufwächst (13, 24—30). Jesus begründet also tatsächlich das Gottesreich, wie es von dem Messias erwartet wurde.

Man rühmt den johanneischen Klang der Sprüche Mt. 11,25ff. Aber für eine vorurteilslose Exegese sind keine spezifisch johanneischen Gedanken darin. Sie gehen von der Voraussetzung aus, daß ohne göttliche Gnadenwirkung keinem kund werden kann, was mit Jesu gekommen ist; und was das sei, wissen wir aus der Seligpreisung des Petrus, dem nicht Fleisch und Blut, sondern der Vater im Himmel offenbart hat, daß Jesus der Messias sei (16, 17). Aber die Ausführung seines Ratschlusses, wonach dies den einen verborgen und den anderen offenbar wird, hat Gott dem Sohne übergeben, weil er als der Herzenskündiger ihn allein als den erkennt, der dazu imstande ist. Denn Jesus allein kennt ihn und seinen Ratschluß; und da er den Vater eben noch wegen dieses Ratschlusses gepriesen hat, will er es keinem andern offenbaren, als dem es nach Gottes Willen offenbar werden soll (11, 27). Er ist es, in dessen Schule jede nach der Verwirklichung des religiösen Ideals

dürstende Seele (vgl. 5, 6) Erquickung findet (11, 28ff); er ist der Messias, den man als solchen daran erkennt, daß er das verheißene höchste Heil verwirklicht.

2. Es ist ganz vergeblich, durch kritische Manipulationen diese oder jene Wunderheilung bemängeln zu wollen. In unserer Matthäusquelle redet Jesus von seinen Machttaten, die groß genug waren, um Tyrus und Sidon zur Buße zu erwecken (Mt. 11, 21). Er hat die Vollmacht, zu dem Gelähmten zu sprechen: Stehe auf und wandle, und setzt sie als einen Beweis dafür ein, daß er auch die Vollmacht hat, auf Erden Sünden zu vergeben (9, 6 f). Von wunderbaren Fernwirkungen freilich weiß diese Quelle nichts. Er sagt dem Hauptmann zu Kapharnaum um seines Glaubens willen die Genesung seines Sohnes zu (8, 13) und dem kananäischen Weibe die Heilung ihrer Tochter (15, 28). Ebensowenig weiß sie von der magischen Vorstellung, nach der die späteren Evangelisten Wunderkräfte von dem Gewande Jesu ausgehen lassen, sobald man es nur berührt. Nach der Darstellung der Geschichte vom blutflüssigen Weibe in Q hat ihr Glaube das Weib gesund gemacht (9, 22), und um ihres Glaubens willen werden die Augen der Blinden aufgetan (9, 29 f). Wenn der mondsüchtige Knabe durch Jesus geheilt wird, und die Jünger es nicht vermochten, so sagt er ihnen, daß sie es ebensogut hätten tun können, wenn sie nur ein Körnlein wahrer Glaubenszuversicht gehabt hätten. Jesus, der das wunderbare Wort Mt. 9, 24 spricht, weil er weiß, daß Gott das Mägdlein wunderbar erweckt hat, ergreift es bei der Hand, und es steht auf (9, 25). Von einem Auferweckungsruf Jesu weiß die Darstellung in Q nichts. Ebensowenig von einem Wort, wodurch Jesus im Seesturm Wind und Wellen gestillt habe (vgl. III, Anm. 10). Daß es sich bei der Taufe Jesu um eine Vision des Täufers und bei der Verklärung um eine Vision der Jünger handelte, trat in Q noch deutlich hervor (vgl. I, Anm. 9. VII, Anm. 3).

Nach Lk. 13, 32 war das Dämonenaustreiben und Krankeheilen Jesu tägliches Geschäft. Q ist noch völlig frei von der Art, wie man später beides unter eine Kategorie zusammenfaßte. Nur im Munde der Heidin wird eine Krankheit, die einfach geheilt wird, dämonischer Besessenheit zugeschrieben (Mt. 15, 22—28). Q dagegen schreibt noch nicht die Krämpfe des mondsüchtigen Knaben seinem Besessensein zu (vgl. VII, Anm. 4). Jesus erlaubt in Q noch nicht den Dämonen, aus

dem Rasenden in die Säue zu fahren (vgl. a. a. O. S. 171). Er treibt die Teufel aus in Gottes Macht und macht damit der Gottesherrschaft auf Erden Bahn (Lk. 11, 20). Wenn es vollends seinen Jüngern in seinem Namen gelingt, so sieht er darin den entscheidenden Sturz des Teufels (Lk. 10, 17f). Das Gleichnis von der Rückkehr des Dämonen Mt. 12, 43ff, das schon Luk. nicht mehr verstand, zeigt unwiderleglich, daß ihm der Grund der Besessenheit eine sittliche Zuständlichkeit war. Die Darstellung der Versuchungsgeschichte in Q zeigt noch keine Spur von einem persönlichen Erscheinen des Teufels (vgl. I, Anm. 11).

3. Von den Voraussagungen seines Leidensgeschicks mit allen Details, die man später so gern in Bildworte Jesu hineindeutete oder ex eventu ihm in den Mund legte, weiß Q noch nichts. Wie völlig anders klingt Lk. 22, 37, wo Jesus im Blick auf das künftige Schicksal seiner Jünger sagt, daß es mit ihm zu Ende gehe, und zwar im Sinne von Jes. 53, 12! Als man Jesum vor den Mordplänen des Herodes warnte, deutete er an, daß, wenn die ihm von Gott bestimmte Zeit seines Wirkens um sei, er allerdings nach Jerusalem gehen müsse, aber um dort zu sterben (Lk. 13, 33). Das Wort ist, wie aus ihm selbst erhellt, kurz vor seinem Aufbruch nach Jerusalem gesprochen. In einer seiner eschatologischen Reden hat Jesus gesagt, daß die Verwerfung durch die gegenwärtige Generation schuld daran sei, wenn die Tage des Menschensohnes erst in der Zukunft lägen (17, 25). Diese also war es, die seinen Tod unvermeidlich machte. Aber von Mordplänen der Pharisäer und Schriftgelehrten gegen ihn weiß Q nichts. Selbst in seiner furchtbaren Strafrede gegen die Volkshäupter Mt. 23, 29—36 sind es seine Abgesandten, deren Ermordung das Maß der Schuld ihrer Väter vollmacht, und die Strafe dafür kommt nicht nur über sie, sondern über die ganze gegenwärtige Generation. In einer Strafrede, die ihr gilt, weil sie ein Zeichen für seine Messianität fordert, verweist er sie auf das Jonaszeichen seiner wunderbaren Errettung aus dem Schicksal, das ihm dieselbe bereitet (Mt. 12, 39f). Es ist mir schwer verständlich, wie man immer noch an der nach Wortlaut und Zusammenhang der Rede unmöglichen Deutung desselben auf die Bußpredigt Jesu festhalten kann (vgl. a. a. O. S. 75). Mag die Hinweisung darauf in der Form von Mt. 12, 40 oder Lk. 11, 30 in Q gestanden haben, der Sinn ist bei beiden völlig derselbe; und daß Jesus, wenn er sich bewußt war, der Messias zu sein, nicht erwarten konnte,

in dem Tode, den ihm sein Volk bereitete, zu bleiben, ist doch selbstverständlich. Er hat seinen Jüngern, mögen es viele oder wenige sein, wo sie auf seinen Namen versammelt sind, seine Gnadengegenwart zugesagt (Mt. 18, 20) und damit seine Erhöhung zu einem an keine Schranken des Raums gebundenen Sein und Wirken in Aussicht genommen.

Ebensosicher freilich mußte Jesus darauf rechnen, daß, wenn er der Messias war, er das diesem aufgetragene Werk auch vollenden werde am Tage, wo der Menschensohn offenbar wird (Lk. 17, 30). Damit war ja seine Wiederkunft gegeben, die in Bälde bevorstand (18, 8). Denn daß die Generation, zu welcher der Messias gesandt war, auch die Vollendung seines Werkes erleben mußte, ergab sich Jesu, der an die ATliche Weissagung anknüpfte, von selbst; und alle exegetischen und kritischen Gewaltmittel, mit denen man Mt. 24, 34 aus der Welt schaffen möchte, können daran nichts ändern. Freilich kommt er nicht, um ein irdisches Reich aufzurichten, wie noch der Apokalyptiker hoffte. Schon Lk. 17, 27 vergleicht er sein Kommen mit der Sintflut, welche alle Erdbewohner dahinrafft, und aus der nur Einzelne gerettet werden (vgl. VII, Anm. 13). In der letzten Parusierede kommt er unter den zweifellosen Zeichen des Zusammenbruchs der gegenwärtigen Welt, wie er sie in altprophetischen Bildern malt, um die Auserwählten um sich sammeln zu lassen (vgl. VII, Anm. 18). Aber das unerbittliche εὐθέως Mt. 24, 29 gibt noch klar genug den Zeitpunkt an. Wenn die pseudomessianische Bewegung (vgl. VII, Anm. 16) es dazu gebracht hat, daß die römischen Heere verwüstend das heilige Land betreten (Mt. 24, 15) und die unerhört große Trübsal über Israel bringen, deren Tage um der Auserwählten willen verkürzt werden (24, 21f), dann ist seine Stunde gekommen.

Es sind keinerlei apokalyptische Zukunftsrechnereien, welche etwa erst die Evangelisten aus jüdischen oder judenchristlichen Quellen in die Reden Jesu eingetragen hätten; es ist die aus der ganzen Situation Jesu sich von selbst ergebende Konzeption des Zukunftsbildes, die uns Q vorführt. Jesus hat nur die Zeichen der Zeit gedeutet, wie es das Volk selbst hätte tun sollen (vgl. VI, Anm. 12); denn mit der Vollendung seines Werkes mußte auch das Gericht kommen über die, an welchen es vergeblich gewesen war. Wenn er die Königsherrschaft, die Gott ihm bestimmt, auf seine Zwölf übertrug und sie bereits auf

Richterthronen sitzen sah (VII, Anm. 8), so mußten doch sie, die Israel die Heilsbotschaft gebracht, auch darüber entscheiden, wer sie angenommen und wer nicht, wie einst die Nineviten und die Königin von Saba dem unbußfertigen Israel das Urteil sprechen sollten (Mt. 12, 41 f). Er selbst aber behielt sich vor, zu entscheiden, wer von seinen Jüngern der Endvollendung wert sei, und hat als Maßstab dafür die Barmherzigkeitsübung angegeben (VII, Anm. 20). In alledem, was Q Jesum von seiner Wiederkunft und den letzten Dingen sagen läßt, ist nichts, was nicht buchstäblich so aus seinem Munde gekommen sein könnte.

4. Gewöhnlich gilt Mt. 5, 17 ff als einer der sichersten Beweise dafür, daß in unserem Matth. judenchristliche Einflüsse die Rede Jesu entstellt haben. Aber ein Messias Israels, der damit begonnen hätte, das Gesetz des AT abzuschaffen, ist nun einmal ein geschichtliches Unding; und es ist noch nicht nachgewiesen, wo die judenchristlichen Kreise zu suchen sind, in denen man einen Spruch wie 5, 18 = Lk 16, 17 bildete, und dann natürlich, um ihn buchstäblich zu nehmen und zu befolgen. In Wahrheit entspricht es nur der plastisch-konkreten Ausdrucksweise Jesu, wenn er damit die Einheitlichkeit der göttlichen Willensoffenbarung im Gesetz und in den Propheten wahrt, die keine willkürliche Geringschätzung oder gar Abschaffung einzelner angeblich kleiner Gebote duldet. Das ist doch nur dieselbe Anschauung, die sich Mt. 7, 12. 22, 40 ihren klassischen Ausdruck gegeben hat. Dem entspricht die gesamte Haltung Jesu in Q. Den geheilten Aussätzigen hält er an, seine kultischen Pflichten zu erfüllen (Mt. 8, 4); ein Spruch, wie 5, 23 f, setzt voraus, daß seine Anhänger die gangbaren Opfer darbringen; die Sabbatsprüche 12, 3. 7 rechtfertigen das Verhalten seiner Jünger aus dem Gesetz und den Propheten; und 24, 20 setzt voraus, daß sie selbst in höchster Bedrängnis sich scheuen würden, am Sabbat weiter zu gehen, als das Gesetz erlaubte. Selbst ein Wort wie 23, 3a könnte Jesus sehr wohl gesprochen haben, wenn es nicht durch den 23, 3b gebildeten Gegensatz, der auf die Gesetzeslehrer gar nicht paßt, verdächtig würde (vgl. V, Anm. 15); denn 23, 4, wie der sicher der alten Überlieferung angehörige, wenn auch in Q nicht mehr nachweisbare, Spruch 15, 13 zeigt, daß Jesus nur die willkürlichen Zusätze der Gesetzeslehrer verwarf, aber soweit sie wirklich nichts anderes wie Moses lehrten, ihre Lehre anerkannte.

Ebensowenig ist 10, 6 eines judenchristlichen Einschubs verdächtig, oder gar 15, 24. Wenn Jesus der verheißene Messias sein wollte, so mußte er seine ihm von Gott bestimmte Wirksamkeit auf sein Volk beschränkt sehen und den Jüngern, welche dieselbe bei ihrer ersten Aussendung teilen sollten, dieselbe Schranke setzen. Freilich irrt Matth., wenn er diese Anweisung auf die spätere Jüngermission bezog; aber nichts spricht klarer für die Geschichtlichkeit von Q, als daß in ihm noch mit keiner Silbe von einer Heidenmission die Rede ist, für welche die späteren Evangelien sofort in den Worten Jesu Raum schaffen wollten. Auch Mt. 10, 17f hatte in Q keinen anderen Sinn, als daß die Jünger, wenn sie vor die Tribunale der Herodianer oder des Statthalters gestellt würden, Gelegenheit erhalten sollten, auch vor ihrer heidnischen Umgebung von Christo zu zeugen; aber gerade diese einzige Erwähnung einer möglichen Einwirkung auf sie zeigt, wie fern Q der Gedanke an eine Heidenmission liegt. Noch ein Ausspruch, wie Mt. 19, 28 = Lk. 22, 30 zeigt ja unzweifelhaft, daß die Wirksamkeit der Zwölf auf Israel beschränkt gedacht ist. Wohl enthielt Q die Drohweissagung Jesu, daß, wenn viele aus Israel wegen ihrer Unbußfertigkeit aus dem vollendeten Gottesreich ausgeschlossen werden müßten, an ihrer Statt Heiden in dasselbe einziehen würden (vgl. VI, Anm. 14), und gerade Q hat die richtige Deutung der beiden Gleichnisse erhalten, wonach, wenn Israel die Heilsanerbietung verschmähe und ihren Boten nicht gehorsame, das Gottesreich den Heiden werde gegeben werden (VI, Anm. 15. 16). Aber sowenig Jesus etwas dazu getan hat, diese Zukunft herbeizuführen, sowenig hat er seine Jünger damit beauftragt.

Freilich meint man eben darum, die Petrusverheißung Mt. 16, 18 für einen späteren Zusatz halten zu müssen (vgl. VII, Anm. 2). Aber man übersieht, daß auch hier kein Wort davon gesagt ist, daß Jesus beabsichtigt habe, aus der großen Volksgemeinde Jahves eine engere Messiasgemeinde auszuscheiden. Aber daß er zu einer Zeit, wo das Volk im großen und ganzen den Glauben an ihn als den Messias aufgegeben hatte, für die Zukunft eine solche in Aussicht nahm, erhellt ja eben daraus, daß er mit dieser Aussonderung den Petrus beauftragt. Auch an der Erwähnung der *ἐκκλησία* 18, 17 hat man Anstoß genommen, aber doch nur, weil man das alte Vorurteil teilt, daß dort von einer Disziplinarordnung für die Gemeinde die Rede sei.

Erwägt man den Zusammenhang, in dem lediglich davon die Rede ist, wie alles versucht werden muß, um den sündigenden Bruder zur Umkehr zu bewegen und erst, wenn alles vergeblich geblieben, die Pflicht der Selbstbewahrung vor der Verführung durch ihn der Liebespflicht gegen ihn die Schranke setzt, so fällt jeder Grund fort, die Echtheit dieser Worte zu bestreiten. Es ergibt sich also von allen Seiten, daß nirgends ein Grund vorliegt, die Herkunft von Q aus der Urüberlieferung des Apostelkreises, auf die uns die Betrachtung seiner Stoffe von Anfang an führte, zu bezweifeln.

3. Aufstellung der Lukasquelle (L).

I.

Ἱερεὺς ἦν ὀνόματι Ζαχαρίας ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά, καὶ γυνὴ αὐτῷ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών, καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἐλεισάβετ[1]. *ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφότεροι ἐναντίον τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασιν τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι. καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον, καθότι ἦν Ἐλεισάβετ στεῖρα, καὶ ἀμφότεροι προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν ἦσαν. ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἱερατεύειν αὐτὸν ἐν τῇ τάξει τῆς ἐφημερίας αὐτοῦ ἔναντι τοῦ θεοῦ, κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας ἔλαχε τοῦ θυμιᾶσαι*[2]. *καὶ πᾶν τὸ πλῆθος ἦν τοῦ λαοῦ προσευχόμενον ἔξω τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος.*

ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἑστὼς ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος. καὶ ἐταράχθη Ζαχαρίας ἰδών, καὶ φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ ἄγγελος· μὴ φοβοῦ, Ζαχαρία, διότι εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου, καὶ ἡ γυνή σου Ἐλεισάβετ γεννήσει υἱόν σοι, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάνην. καὶ ἔσται χαρά σοι καὶ ἀγαλλίασις, καὶ πολλοὶ ἐπὶ τῇ γενέσει αὐτοῦ χαρή-

---

[1]) Daß Lk. 1,5 die Lukasquelle (L) einsetzt, zeigt der grelle Abstich der hebraistischen Erzählungsweise von dem guten Griechisch des Vorworts. Es ist S. 196 gezeigt, weshalb das *ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας* ein Zusatz des Evangelisten sein muß. Die Quelle wird also einfach mit *ἱερεὺς ἦν* begonnen haben, wodurch auch das lukanische *τις* entbehrlich wird.

[2]) vgl. Lk. 1, 6—9. Ich gebe den Text hier wie überall einfach nach Luk., weil dessen etwaige Änderungen sich nun einmal nicht nachweisen lassen. Nur das grammatisch durchaus ungefügige *εἰσελθὼν εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου* habe ich weggelassen, weil es so leicht von Luk. zur Erläuterung des *ἔξω* V. 10 eingeschoben sein kann und doch für die Leser von L ganz überflüssig war, die ja wußten, daß das Räuchern im Tempel geschah. Vgl. S. 196.

σονται· ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον τοῦ κυρίου, καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ, καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ[3]. καὶ πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν. καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλείου, ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων, ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον.

καὶ εἶπεν Ζαχαρίας πρὸς τὸν ἄγγελον· κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο; ἐγὼ γάρ εἰμι πρεσβύτης, καὶ ἡ γυνή μου προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς. καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῷ· ἐγώ εἰμι Γαβριήλ, ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, καὶ ἀπεστάλην λαλῆσαι πρὸς σὲ καὶ εὐαγγελίσασθαί σοι ταῦτα. καὶ ἰδοὺ ἔσῃ σιωπῶν καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι ἄχρι ἧς ἡμέρας γένηται ταῦτα, ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου, οἵτινες πληρωθήσονται εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν. καὶ ἦν ὁ λαὸς προσδοκῶν τὸν Ζαχαρίαν καὶ ἐθαύμαζον ἐν τῷ χρονίζειν ἐν τῷ ναῷ αὐτόν. ἐξελθὼν δὲ οὐκ ἐδύνατο λαλῆσαι αὐτοῖς. καὶ ἐπέγνωσαν ὅτι ὀπτασίαν ἑώρακεν ἐν τῷ ναῷ· καὶ αὐτὸς ἦν διανεύων αὐτοῖς καὶ διέμενεν κωφός. καὶ ἐγένετο ὡς ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τῆς λειτουργίας αὐτοῦ, ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. μετὰ δὲ ταύτας τὰς ἡμέρας συνέλαβεν Ἐλεισάβετ ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ περιέκρυβεν ἑαυτὴν μῆνας πέντε, λέγουσα· ὅτι οὕτως μοι πεποίηκεν ὁ κύριος ἐν ἡμέραις αἷς ἐπεῖδεν ἀφελεῖν ὄνειδός μου ἐν ἀνθρώποις[4].

ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας, ᾗ ὄνομα Ναζαρέθ, πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρί, ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ (ἐξ οἴκου Δαυείδ), καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ[5].

---

[3]) vgl. Lk. 1, 10—15. Das ἔτι, das mit dem ἐκ κοιλίας eine überaus harte Prägnanz bildet und die ganz unbiblische Vorstellung involviert, daß Johannes schon im Mutterleibe vom heiligen Geist erfüllt war, habe ich als Zusatz des Luk. gestrichen, der vielleicht diese Vorstellung eintragen wollte. Das ἐκ κοιλίας μητρ. αὐτοῦ heißt einfach: von frühester Kindheit an.

[4]) vgl. Lk. 1, 16—25.

[5]) vgl. Lk. 1, 26f. Bem., wie die Bezeichnung Nazarets als einer Stadt Galiläas 1, 26, wie nachher des Gebirges Juda als des Gebirges schlechthin 1, 39 darauf hindeutet, daß der Verfasser in Judäa schreibt. Da, wie schon S. 198 bemerkt, die Angabe, der Verlobte der Maria habe zum Hause Davids gehört, für die folgende Erzählung keinerlei Bedeutung hat, da 1, 32 klar voraussetzt, daß der Sohn der Maria durch sie ein Nachkomme Davids war, und da 2, 5 die Zugehörigkeit des Joseph zum Hause Davids als eine ganz neue Notiz erscheint, wird es sehr wahrscheinlich, daß das ἐξ οἴκου Δαυ. ein Zusatz des Lukas ist, der auch

καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν· χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ. ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη, καὶ διελογίζετο ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος. καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ· μὴ φοβοῦ, Μαριάμ· εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ. καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυεὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος[6]. πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι[7]. καὶ ἰδοὺ Ἐλεισάβετ ἡ συγγενίς σου καὶ αὐτὴ συνείληφεν υἱὸν ἐν γήρει αὐτῆς, καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστὶν αὐτῇ τῇ καλουμένῃ στείρᾳ, ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα. εἶπεν δὲ Μαριάμ· ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος.

ἀναστᾶσα δὲ Μαριὰμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐπορεύθη εἰς τὴν ὀρεινὴν μετὰ σπουδῆς εἰς πόλιν Ἰούδα, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου καὶ ἠσπάσατο τὴν Ἐλεισάβετ. καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἐλεισάβετ, ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς. καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλεισάβετ καὶ ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλῃ καὶ εἶπεν· εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου. καὶ

---

von dieser Seite her Jesum als *ἐκ σπέρματος Δαν.* (Röm. 1,3) gekommen bezeichnen wollte. Meine frühere Annahme, daß 1,27 die Genealogie der Maria in L eingefügt gewesen sei, halte ich für entbehrlich, zumal ja die Genealogie nur 77 Glieder hat, wenn es die Jesu und nicht die der Maria ist.

[6]) vgl. Lk. 1, 28—33.

[7]) vgl. Lk. 1, 34. 35. Es gehört zu den Eigentümlichkeiten des Luk., eine neue Wendung der Rede durch eine von ihm gebildete Zwischenfrage zu motivieren. So konnte hier der Übergang von der Charakteristik des verheißenen Sohnes zu der Verheißung seiner wunderbaren Erzeugung auffallen, während es doch am nächsten lag, die Verheißung 1, 32f auf den Sohn zu beziehen, den sie in der nach 1, 27 bevorstehenden Ehe mit Joseph gebären sollte. Dabei übersah Luk. freilich, daß dann auch für Maria kein Grund vorlag, ihre unverletzte Jungfräulichkeit gegen jene Verheißung zu verwahren. Ebenso wie 1, 34 wird aber 1, 35 b ein Zusatz des Luk. sein; denn dem im AT geläufigen metaphorischen Namen des *υἱὸς τοῦ θ.*, wie er zweifellos 1, 32 gebraucht war und sonst so oft (mit Ausnahme von 3, 38, vgl. II, Anm. 2) im Evangelium gebraucht wird, auf die physische Gotteswirkung bei seiner Erzeugung zu beziehen, konnte nur einem Heidenchristen beikommen. Natürlich kennt Luk. den ATlichen Sinn des Ausdrucks sehr wohl, aber er will betonen, daß er auch in jenem Sinne auf Jesus Anwendung leidet. Vgl. S. 197.

πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς ἐμέ; ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου, ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου[8].

καὶ εἶπεν Μαριάμ· μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον, καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου, ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ. ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί, ὅτι ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός. καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς τοῖς φοβουμένοις αὐτόν. ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ, διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν. καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς, πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς. ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ, μνησθῆναι ἐλέους τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα[9]. *ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν αὐτῇ ὡς μῆνας τρεῖς*[10]. *(καὶ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς.)*

τῇ δὲ Ἐλεισάβετ ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτήν, καὶ ἐγέννησεν υἱόν. καὶ ἤκουσαν οἱ περίοικοι καὶ οἱ συγγενεῖς αὐτῆς ὅτι ἐμεγάλυνεν κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ' αὐτῆς, καὶ συνέχαιρον αὐτῇ. καὶ ἐγένετο ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ ἦλθον περιτεμεῖν τὸ παιδίον καὶ ἐκάλουν αὐτὸ ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ζαχαρίαν. καὶ ἀποκριθεῖσα ἡ μήτηρ αὐτοῦ εἶπεν· οὐχί, ἀλλὰ κληθήσεται Ἰωάνης. καὶ εἶπαν πρὸς αὐτὴν ὅτι οὐδείς ἐστιν ἐκ τῆς συγγενείας σου, ὃς καλεῖται τῷ ὀνόματι τούτῳ. ἐνένευον δὲ τῷ πατρὶ αὐτοῦ τὸ τί ἂν θέλοι καλεῖσθαι αὐτό. καὶ αἰτήσας πινακίδιον ἔγραψεν λέγων· Ἰωάνης ἐστὶν ὄνομα αὐτοῦ. καὶ ἐθαύμασαν πάντες. ἀνεῴχθη δὲ τὸ στόμα αὐτοῦ παραχρῆμα καὶ ἡ

---

[8]) vgl. Lk. 1, 36 – 45. Zu dem Zusatz des Evangelisten in 1, 45, welcher im Widerspruch mit 1, 20 voraussetzt, daß Elisabet um den Unglauben des Zacharias weiß und darauf anspielt, und welcher im Ausdruck ganz an Act. 27, 25 erinnert, vgl. S. 197.

[9]) vgl. Lk. 1, 46—55. Zu dem Zusatz des Evangelisten *καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν*, welcher das zu *μνησθῆναι ἐλέους* gehörige *τῷ Ἀβρ.* sehr unnatürlich von seinem Dat. trennt und an die prophetische Verheißung denkt, während die Quelle die abrahamitische im Auge hat, vgl. S. 196.

[10]) vgl. Lk. 1, 56. Es fällt auf, daß es scheint, als ob Maria gerade dicht vor der Entbindung der Elisabet heimgekehrt sei, da ihre Rückkehr erwähnt wird vor der Erzählung von jener. Das ist aber doch sehr unwahrscheinlich, und so wird 1, 56 b von Luk. hinzugefügt sein, um die Erzählung von dem Besuch der Maria abzuschließen. Bem. das lukanische *ὑπέστρεψεν*, das bei ihm einige 30 mal vorkommt. Wie es in L geheißen haben würde, zeigt 1, 23. Über die Berufung der Quelle auf die Gerüchte, die über diese Dinge auf dem Gebirge Juda umgingen (1, 65 f), vgl. S. 199.

γλῶσσα αὐτοῦ καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν. καὶ ἐγένετο ἐπὶ πάντας φόβος τοὺς περιοικοῦντας αὐτούς, καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ὀρεινῇ τῆς Ἰουδαίας διελαλεῖτο πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα, καὶ ἔθεντο πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν, λέγοντες· τί ἄρα τὸ παιδίον τοῦτο ἔσται; καὶ γὰρ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ[11].

καὶ Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ ἐπροφήτευσεν λέγων· εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ καὶ ἤγειρεν κέρας σωτηρίας ἡμῖν ἐν οἴκῳ Δαυεὶδ παιδὸς αὐτοῦ, σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς[12], *ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ μνησθῆναι διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ, ὅρκον ὃν ὤμοσεν πρὸς Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν, τοῦ δοῦναι ἡμῖν ἀφόβως ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ῥυσθέντας λατρεύειν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ ἐνώπιον αὐτοῦ πάσαις ταῖς ἡμέραις ἡμῶν. καὶ σὺ δέ, παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ· προπορεύσῃ γὰρ ἐνώπιον κυρίου ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ, τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν, διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν ἐν οἷς ἐπισκέψεται ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις, τοῦ κατευθῦναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης. — τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ*[13].

ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην[14]. *καὶ ἐπορεύοντο πάντες ἀπογράφεσθαι, ἕκαστος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν. ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐκ πόλεως Ναζαρὲθ εἰς τὴν Ἰουδαίαν εἰς πόλιν Δαυείδ, ἥτις καλεῖται Βηθλεέμ, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν*

---

11) vgl. Lk. 1, 57—66.

12) vgl. Lk. 1, 67—71. Auch 1, 70 trennt das bildliche *κέρας σωτηρίας* sehr ungeschickt von seiner Deutung in V. 71, indem es schon hier die Hinweisung auf die prophetische Verheißung einschiebt, obwohl erst 1, 72 auf die Verheißung die Rede kommt, und zwar wieder nicht auf die prophetische, sondern auf die abrahamitische. Vgl. S. 196.

13) vgl. Lk. 1, 72—80.

14) vgl. Lk. 2, 1. Daß 2, 2 ein Zusatz des Luk. ist, ergibt sich daraus, daß dort an eine Schatzung gedacht ist, die um jene Zeit nicht stattgefunden haben kann, während die Quelle nach 2, 3—5 von einer geschlechterweisen Volkszählung redet und das Mitreisen der Maria dadurch motiviert, daß sie schwanger war, also der ihr verheißene Sohn schon geboren sein konnte zur Zeit des *ἀπογράφεσθαι* und dann als Davidide aufgezeichnet werden sollte. Auch scheitert die Kombination des Luk., durch die er die Zeitangabe der Quelle näher bestimmen wollte, daran, daß zu jener Zeit Quirinius gar nicht Prokonsul von Syrien war.

ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυείδ, ἀπογράψασθαι σὺν Μαριὰμ τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ οὔσῃ ἐγκύῳ. ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν, καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι[15].

καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ ἀγραυλοῦντες καὶ φυλάσσοντες φυλακὰς τῆς νυκτὸς ἐπὶ τὴν ποίμνην αὐτῶν. καὶ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη αὐτοῖς, καὶ δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς, καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν. καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ ἄγγελος· μὴ φοβεῖσθε· ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην, ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ, ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ, ὅς ἐστιν χριστὸς κύριος, ἐν πόλει Δαυείδ. καὶ τοῦτο ὑμῖν σημεῖον· εὑρήσετε βρέφος ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ. καὶ ἐξαίφνης ἐγένετο σὺν τῷ ἀγγέλῳ πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου, αἰνούντων τὸν θεὸν καὶ λεγόντων· δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας. καὶ ἐγένετο ὡς ἀπῆλθον ἀπ' αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι, οἱ ποιμένες ἐλάλουν πρὸς ἀλλήλους· διέλθωμεν δὴ ἕως Βηθλεὲμ καὶ ἴδωμεν τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονὸς ὃ ὁ κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν· καὶ ἦλθον σπεύσαντες καὶ ἀνεῦρον τήν τε Μαριὰμ καὶ τὸν Ἰωσὴφ καὶ τὸ βρέφος κείμενον ἐν τῇ φάτνῃ. ἰδόντες δὲ διεγνώρισαν περὶ τοῦ ῥήματος τοῦ λαληθέντος περὶ τοῦ παιδίου τούτου. καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν περὶ τῶν λαληθέντων ὑπὸ τῶν ποιμένων πρὸς αὐτούς. ἡ δὲ Μαριὰμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. καὶ ὑπέστρεψαν οἱ ποιμένες, δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεὸν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἤκουσαν καὶ εἶδον καθὼς ἐλαλήθη πρὸς αὐτούς[16].

καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν ἡμέραι ὀκτὼ τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν, καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς, τὸ κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου πρὸ τοῦ συλλημφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ. καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι καθαρισμοῦ[17] *κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως, ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ παραστῆσαι τῷ κυρίῳ, καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ κυρίου ὅτι πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται, καὶ τοῦ δοῦναι θυσίαν κατὰ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ νόμῳ κυρίου, ζεῦγος τρυγόνων ἢ δύο νοσσοὺς περιστερῶν.*

---

15) vgl. Lk. 2, 3—7.

16) vgl. Lk. 2, 8—20. Über die Art, wie die Quelle sich 2, 19 für die Erzählung auf die Erinnerungen der Maria beruft, vgl. S. 199.

17) vgl. Lk. 2, 21f. Das *αὐτῶν* habe ich gestrichen, da wohl der Heidenchrist Luk. diesen Kultusgebrauch so gröblich mißverstehen konnte, aber unmöglich seine judenchristliche Quelle. Vgl. S. 197.

καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος ἦν ἐν Ἱερουσαλήμ, ᾧ ὄνομα Συμεών, καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος καὶ εὐλαβής, προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ, καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν, καὶ ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου μὴ ἰδεῖν θάνατον πρὶν ἢ ἂν ἴδῃ τὸν χριστὸν κυρίου. καὶ ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν, καὶ ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν τοὺς γονεῖς τὸ παιδίον Ἰησοῦν, τοῦ ποιῆσαι αὐτοὺς κατὰ τὸ εἰθισμένον τοῦ νόμου περὶ αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἐδέξατο αὐτὸ εἰς τὰς ἀγκάλας καὶ εὐλόγησεν τὸν θεὸν καὶ εἶπεν[18]:

νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ, ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου, ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν, φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ. καὶ ἦν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ θαυμάζοντες ἐπὶ τοῖς λαλουμένοις περὶ αὐτοῦ. καὶ εὐλόγησεν αὐτοὺς Συμεὼν καὶ εἶπεν πρὸς Μαριὰμ τὴν μητέρα αὐτοῦ: ἰδοὺ οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον. καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία, ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί. καὶ ἦν Ἄννα προφῆτις, θυγάτηρ Φανουήλ, ἐκ φυλῆς Ἀσήρ. αὕτη προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς, ζήσασα μετὰ ἀνδρὸς ἔτη ἑπτὰ ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῆς, καὶ αὐτὴ χήρα ἕως ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων, ἣ οὐκ ἀφίστατο τοῦ ἱεροῦ, νηστείαις καὶ δεήσεσι λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν. καὶ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἐπιστᾶσα ἀνθωμολογεῖτο τῷ θεῷ καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἱερουσαλήμ. καὶ ὡς ἐτέλεσαν πάντα τὰ κατὰ τὸν νόμον κυρίου, ἐπέστρεψαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς πόλιν ἑαυτῶν Ναζαρέθ[19].

τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πληρούμενον σοφίᾳ, καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό. καὶ ἐπορεύοντο οἱ γονεῖς αὐτοῦ κατ' ἔτος εἰς Ἱερουσαλὴμ τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα. καὶ ὅτε ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα, ἀναβαινόντων αὐτῶν κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς καὶ τελειωσάντων τὰς ἡμέρας, ἐν τῷ ὑποστρέφειν αὐτοὺς ὑπέμεινεν Ἰησοῦς ὁ παῖς ἐν Ἱερουσαλήμ, καὶ οὐκ ἔγνωσαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ. νομίσαντες δὲ αὐτὸν εἶναι ἐν τῇ συνοδίᾳ ἦλθον ἡμέρας ὁδὸν καὶ

---

[18]) vgl. Lk. 2. 22—28. Das *Ἱερουσαλήμ* der Quelle, das sofort 2, 25 und noch viermal im Text folgt, mußte der Evangelist hier ändern, da seinen Lesern die Stadt nur unter dem Namen *Ἱεροσόλυμα* bekannt war.

[19]) vgl. Lk. 2, 29—39. Über die Berufung der Quelle für die Erzählung auf die stadtkundigen Mitteilungen der Prophetin Anna vgl. S. 199. Ob freilich 2, 39 in der Quelle stand, muß dahingestellt bleiben; es kann auch Luk. dadurch ähnlich wie durch 1, 56b die Geburtsgeschichte abgeschlossen haben, ehe er zur Jugendgeschichte Jesu übergeht.

ἀνεζήτουν αὐτὸν ἐν τοῖς συγγενεῦσιν καὶ τοῖς γνωστοῖς· καὶ μὴ εὑρόντες ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλήμ, ζητοῦντες αὐτόν. καὶ ἐγένετο μετὰ ἡμέρας τρεῖς, εὗρον αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων καὶ ἀκούοντα αὐτῶν καὶ ἐπερωτῶντα αὐτούς. ἐξίσταντο δὲ πάντες οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ ἐπὶ τῇ συνέσει καὶ ταῖς ἀποκρίσεσιν αὐτοῦ. καὶ ἰδόντες αὐτὸν ἐξεπλάγησαν, καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ αὐτοῦ· τέκνον, τί ἐποίησας ἡμῖν οὕτως; ἰδοὺ ὁ πατήρ σου κἀγὼ ὀδυνώμενοι ζητοῦμέν σε. καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με; καὶ αὐτοὶ οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς. καὶ κατέβη μετ' αὐτῶν καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρέθ, καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς. καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. καὶ Ἰησοῦς προέκοπτεν ἐν τῇ σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις[20].

II.

— — *καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ ὄχλοι λέγοντες· τί οὖν ποιήσωμεν; ἀποκριθεὶς δὲ ἔλεγεν αὐτοῖς· ὁ ἔχων δύο χιτῶνας μεταδότω τῷ μὴ ἔχοντι, καὶ ὁ ἔχων βρώματα ὁμοίως ποιείτω. ἦλθον δὲ καὶ τελῶναι βαπτισθῆναι καὶ εἶπαν πρὸς αὐτόν· διδάσκαλε, τί ποιήσωμεν; ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτούς· μηδὲν πλέον παρὰ τὸ διατεταγμένον ὑμῖν πράσσετε. ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν καὶ στρατευόμενοι λέγοντες· τί ποιήσωμεν καὶ ἡμεῖς; καὶ εἶπεν αὐτοῖς· μηδένα διασείσητε μηδὲ συκοφαντήσητε, καὶ ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν*[1].

---

[20]) vgl. Lk. 2, 40—52. Über die Berufung der Quelle für die Erzählung auf die Erinnerungen der Maria vgl. S. 199.

II.

[1]) vgl. Lk. 3, 10—14. Eine Quelle, die so ausführlich die Vorgeschichte des Täufers erzählte, in welcher derselbe als Vorläufer des Messias charakterisiert wird, muß natürlich auch von der *ἀνάδειξις* des Joh. (1, 80) und seiner Wirksamkeit erzählt haben. Aber da Luk. dies wesentlich nach Q gebracht hat, so wissen wir darüber nichts Näheres. Nur die Standeslehren des Täufers hat er sich, wie S. 239 gezeigt, nicht entgehen lassen. Aus ihnen folgt nur, daß von seiner Taufwirksamkeit erzählt war (vgl. 3, 12), und das *οὖν* 3, 10 setzt voraus, daß Johannes eine Umkehr des Volkes von seinem bisherigen Wandel verlangt hatte. Dagegen steht völlig dahin, was von der Taufe und Versuchung Jesu erzählt war.

καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, ὢν υἱὸς τοῦ Ἡλεὶ τοῦ Ματθὰτ τοῦ Λευεὶ τοῦ Μελχεὶ τοῦ Ἰανναὶ τοῦ Ἰωσὴφ τοῦ Ματταθίου τοῦ Ἀμὼς τοῦ Ναοὺμ τοῦ Ἐσλεὶ τοῦ Ναγγαὶ τοῦ Μαὰθ τοῦ Ματταθίου τοῦ Σεμεεὶν τοῦ Ἰωσὴχ τοῦ Ἰωδὰ τοῦ Ἰωανὰν τοῦ Ῥησὰ τοῦ Ζοροβάβελ τοῦ Σαλαθιὴλ τοῦ Νηρεὶ τοῦ Μελχεὶ τοῦ Ἀδδεὶ τοῦ Κωσὰμ τοῦ Ἐλμαδὰμ τοῦ Ἢρ τοῦ Ἰησοῦ τοῦ Ἐλιέζερ τοῦ Ἰωρεὶμ τοῦ Μαθθὰτ τοῦ Λευεὶ τοῦ Συμεὼν τοῦ Ἰούδα τοῦ Ἰωσὴφ τοῦ Ἰωνὰμ τοῦ Ἐλιακεὶμ τοῦ Μελεὰ τοῦ Μεννὰ τοῦ Ματταθὰ τοῦ Ναθὰμ τοῦ Δαυεὶδ τοῦ Ἰεσσαὶ τοῦ Ἰωβὴδ τοῦ Βοὸς τοῦ Σαλὰ τοῦ Ναασσὼν τοῦ Ἀμιναδὰβ τοῦ Ἀδμεὶν τοῦ Ἀρνεὶ τοῦ Ἐσρὼμ τοῦ Φαρὲς τοῦ Ἰούδα τοῦ Ἰακὼβ τοῦ Ἰσαὰκ τοῦ Ἀβραὰμ τοῦ Θάρα τοῦ Ναχὼρ τοῦ Σεροὺχ τοῦ Ῥαγαῦ τοῦ Φάλεκ τοῦ Ἔβερ τοῦ Σαλὰ τοῦ Καϊνὰμ τοῦ Ἀρφαξὰδ τοῦ Σὴμ τοῦ Νωὲ τοῦ Λάμεχ τοῦ Μαθουσαλὰ τοῦ Ἐνὼχ τοῦ Ἰάρετ τοῦ Μαλελεὴλ τοῦ Καϊνὰν τοῦ Ἐνὼς τοῦ Σὴθ τοῦ Ἀδάμ[2].

καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρά, οὗ ἦν τεθραμμένος, καὶ εἰσῆλθεν κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγὴν

---

[2]) vgl. Lk. 3, 23—38. Daß Luk. die folgende Genealogie als eine Genealogie Jesu durch Maria vorgefunden hat, folgt daraus, daß es sinnlos gewesen wäre, wenn er 3, 23 eine Genealogie des Joseph hätte geben wollen, den er ausdrücklich nur als den vermeintlichen Vater Jesu (*ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ*) bezeichnet hatte. Da aber in ihr natürlich der Vater Jesu fehlte, weil er keinen menschlichen Vater gehabt hatte, meinte Luk. diese Worte einfügen zu müssen. Nur so kommen ja die 11mal 7 = 77 Glieder heraus, welche die kunstvoll angelegte Genealogie enthielt. Denn von Adam bis Abraham sind nur 21 (= 3 × 7) Glieder, wenn dieser mitgezählt wird. Dann reichen die 14 Glieder (2 × 7) wieder nur von Abraham bis David inklusive, die 21 (3 × 7) von David bis Salathiel wieder nur, wenn dieser mitgezählt wird, und dann bleiben von Serubabel bis auf Maria nur 20 Glieder übrig. Die 11 × 7 Glieder kommen also erst heraus, wenn man Eli als Großvater Jesu denkt und eine dazwischenliegende Generation ausgefallen, weil es für sie keinen männlichen Vertreter gab und der weibliche in die Genealogie nicht aufgenommen werden konnte. Ob Luk., der keinerlei Andeutung von der gleichen Zahl (3 × 7) der Glieder in den Epochen von Adam bis Abraham, von David bis zum Exil und vom Exil bis auf Jesus gibt, die kunstvolle Anlage der Genealogie gemerkt hat, muß dahingestellt bleiben. Es wird sehr unwahrscheinlich dadurch, daß er in Übereinstimmung mit seiner Deutung des Namens *υἱὸς τοῦ θεοῦ* in Lk. 1, 35b noch das *τοῦ θεοῦ* 3, 38 hinzufügt. Denn da nach keiner Analogie Adam als Sohn Gottes bezeichnet werden kann, so müssen die Genitive wie in der Quelle koordiniert und nicht subordiniert gefaßt und durch diesen Zusatz angedeutet sein, daß Jesus, welcher (durch Maria) der Sohn dieser menschlichen 75 Ahnen war, wegen seiner wunderbaren Erzeugung berechtigt war, im höheren Sinne ein Sohn Gottes zu heißen.

καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι[2a]. *καὶ ἐπεδόθη αὐτῷ βιβλίον τοῦ προφήτου Ἡσαΐου· καὶ ἀνοίξας τὸ βιβλίον εὗρεν τὸν τόπον οὗ ἦν γεγραμμένον: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, κηρῦξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν: καὶ πτύξας τὸ βιβλίον ἀποδοὺς τῷ ὑπηρέτῃ ἐκάθισεν, καὶ πάντων οἱ ὀφθαλμοὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ἦσαν ἀτενίζοντες αὐτῷ. ἤρξατο δὲ λέγειν πρὸς αὐτοὺς ὅτι σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν. καὶ πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ καὶ ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ*[3]. *καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· πάντως ἐρεῖτέ μοι τὴν παραβολὴν ταύτην· ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν· ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς τὴν Καφαρναούμ, ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου*[4]. *ἐπ' ἀληθείας*

[2a]) vgl. Lk. 4, 16. Daß die Verwerfung in Nazaret die erste Erzählung in L war, folgt schon aus der Art, wie Luk. trotz seiner Absicht, *καθεξῆς* zu erzählen (Lk. 1, 3), sie an die Spitze stellt (vgl. S. 279). Daß sie aus einer Quelle stammt, erhellt daraus, daß nur aus einer solchen der nur hier gebrauchte Name *Ναζαρά* erhalten sein kann; und daß diese Quelle L war, aus der Anknüpfung an die Jugendgeschichte Jesu. Die Namensform kann hier also nicht aus Q herrühren, wie noch S. 193 vermutet; es muß die ältere Form gewesen sein, die noch in den beiden ältesten Quellen gebraucht war, ehe durch Mrk. die Form *Ναζαρέτ* üblich ward. Auf diese Geschichte wies das *ἀρχόμενος* 3, 23 voraus, wozu die Versuchungsgeschichte 4, 1—13 ja eigentlich nicht recht paßt, da sie doch noch nicht der Beginn der Wirksamkeit Jesu war.

[3]) vgl. Lk. 4, 17—22. Die Schlußworte *καὶ ἔλεγον· οὐχὶ υἱός ἐστιν Ἰωσὴφ οὗτος* sind eine Einschaltung des Luk. nach freier Reminiszenz an Mk. 6, 3, wo der Evangelist mit Recht eine Parallelüberlieferung von der Synagogenszene in Nazaret fand. Sie passen weder zu dem vorhergehenden Lobe der Worte Jesu durch die Nazaretaner, noch zu der folgenden Anspielung Jesu auf eine Zeichenforderung. Luk. aber meinte die letztere durch den Hauptvorwurf, den sie ihm in der Parallelüberlieferung machten, motivieren zu müssen. Die Motivierung in L muß ihm also nicht verständlich gewesen sein. Es ist aber auch möglich, daß eine solche in L überhaupt fehlte. Denn nachdem Jesus sich 4, 21 so unzweideutig für den im AT Verheißenen erklärt hatte, waren allerdings jene Lobeserhebungen wegen seiner anmutigen Worte durchaus nicht das, was Jesus verlangte, da man damit nur die Anerkennung, die Jesus in der Tat beanspruchte, nämlich die Anerkennung seiner Messianität, umging. So hat schon Luk. die Worte aufgefaßt, da er die Motivierung ihres Unglaubens aus Mk. 6, 3 einschob. Vgl. S. 201.

[4]) vgl. Lk. 4, 23. Noch deutlicher ist, daß Lk. 4, 24 ein Einschub des Luk. aus Mk. 6, 4 ist, der ihm als die eigentliche Pointe der Geschichte nicht fehlen zu können schien; denn er zerreißt den offenbaren Zusammen-

δὲ λέγω ὑμῖν, πολλαὶ χῆραι ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις Ἠλείου ἐν τῷ Ἰσραήλ, ὅτε ἐκλείσθη ὁ οὐρανὸς ἐπὶ ἔτη τρία καὶ μῆνας ἕξ, ὡς ἐγένετο λιμὸς μέγας ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν· καὶ πρὸς οὐδεμίαν αὐτῶν ἐπέμφθη Ἠλείας, εἰ μὴ εἰς Σάρεπτα τῆς Σιδωνίας πρὸς γυναῖκα χήραν. καὶ πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐπὶ Ἐλισαίου τοῦ προφήτου· καὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἐκαθαρίσθη, εἰ μὴ Ναιμὰν ὁ Σύρος. καὶ ἐπλήσθησαν πάντες θυμοῦ ἐν τῇ συναγωγῇ ἀκούοντες ταῦτα, καὶ ἤγαγον αὐτὸν ἕως ὀφρύος τοῦ ὄρους, ἐφ' οὗ ἡ πόλις ᾠκοδόμητο αὐτῶν, ὥστε κατακρημνίσαι αὐτόν· αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο[5].

ἑκατοντάρχου δὲ δοῦλος ἐν Καφαρναοὺμ κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν, ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος[6]. *ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ*

---

hang zwischen dem Anspruch der Nazaretaner und der Art, wie Jesus ihn widerlegt durch den Hinweis auf ATliche Beispiele, in denen Gott auch keineswegs die Landsleute der Propheten zu Objekten der Heilwirksamkeit durch sie erwählte. Vgl. S. 201.

[5]) vgl. Lk. 4, 25—30. Der, geschichtlich angesehen, völlig unmögliche Schluß der Erzählung erklärt sich, wie S. 202 gezeigt, nur aus einer Reminiszenz an Attentate gegen Jesus, wie in der johanneischen Überlieferung ein solches erzählt wird (vgl. Joh. 8, 59), das schon in der bei L vorliegenden Überlieferung durchaus ungeschichtlich antizipiert und mit der Überlieferung der Synagogenszene vermischt ist, wo sie jedes denkbaren Motivs entbehrt (vgl. S. 202). Eine solche Reminiszenz ist aber um so begreiflicher, da wir S. 201 gezeigt haben, daß auch in den beiden aus Mk. 6, 3. 4 eingebrachten Zügen sich deutliche Reminiszenzen an die Form zeigen, die sie in der johanneischen Überlieferung erhalten hatten.

[6]) vgl. Lk. 7, 2. Luk. hat die Geschichte vom Hauptmann zu Kapharnaum unmittelbar nach der Bergpredigt gebracht, weil sie in Q nur durch den Aussätzigen davon getrennt war und er diesen schon 5, 12—16 gebracht hatte. Aber eben darum kann sie nicht, wie ich noch S. 282 vermutete, auch in L auf die Bergrede gefolgt sein, welches Zusammentreffen ein höchst sonderbarer Zufall wäre. Vielmehr muß sie gleich auf die Verwerfung in Nazaret gefolgt sein und bildete in L einen absichtsvollen Gegensatz zu derselben. Da Jesus nach 7, 2 erst gerüchtsweise in Kapharnaum bekannt war, genau wie in der Erzählung vom Königischen Joh. 4, 47, so muß L das erste jener Heilwunder erzählt haben, auf welche 4, 23 angespielt wird. Sie begann wohl einfach wie hier in L, nur daß das *ἐν Καφαρναούμ* bei Luk. weggefallen, weil er in 7, 1 die Anknüpfung der Geschichte mit dem *εἰσῆλθεν εἰς Καφ.* aus Q entlehnt hatte (vgl. Q II, Anm. 24). Auch hier zeigt sich die in L so häufige Berührung mit der johanneischen Überlieferung (vgl. Joh. 7, 47) nicht nur in dem schon erwähnten *ἀκούσας*, sondern auch in dem *ἤμελλεν τελευτᾶν*. Nur das lukanische *τινός* habe ich gestrichen, wie auch später öfters, wo es nicht ausdrücklich angegeben ist.

ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων, ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ. οἱ δὲ παραγενόμενοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως λέγοντες ὅτι ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο· ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ᾠκοδόμησεν ἡμῖν. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς. ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας, ἔπεμψεν φίλους ὁ ἑκατοντάρχης λέγων αὐτῷ· κύριε, μὴ σκύλλου — — διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν. — (λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πορεύεσθε, ὁ δοῦλος ζῇ) καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες εὗρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα[7].

ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι αὐτῷ καὶ ἀκούειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ αὐτὸς ἦν ἑστὼς παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρέτ, καὶ εἶδεν πλοιάρια δύο ἑστῶτα παρὰ τὴν λίμνην· οἱ δὲ ἁλιεῖς ἀπ' αὐτῶν ἀποβάντες ἀπέπλυνον τὰ δίκτυα. ἐμβὰς δὲ εἰς ἓν τῶν

---

[7]) vgl. Lk. 7, 3—6. 10. Es ist S. 242 gezeigt, wie die völlig von Mt. 8, 8—10 abweichende erste Hälfte der Erzählung nur aus L herrühren kann. Auch hier erinnert die zweite Sendung aus dem Hause des Hauptmanns (*αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος*, wörtlich wie Lk. 15, 20 aus L) an die zweite Botschaft in der Geschichte des Königischen Joh. 4, 51, die ganz wie in L auf ein *ἐπορεύετο* folgt. Es wird hier recht deutlich, wie leicht solche übereinstimmende Züge in der mündlichen Überlieferung sich verschieben. Bei Johannes handelt es sich um ein Hingehen des Königischen, in L um ein Hingehen Jesu; bei Joh. will die Botschaft das durch die Genesung des Sohnes unnötig gewordene Kommen Jesu abwehren, in L nur, um ihn nicht persönlich zu bemühen. Ob das *μὴ σκύλλου* durch eine Reminiszenz des Luk. an die Botschaft in der Totenerweckungsgeschichte Mk. 5, 36 beeinflußt ist, muß dahingestellt bleiben. Aber etwas Ähnliches muß in L gestanden haben, da nur dadurch Luk. bewogen werden konnte, 7, 6—9 den Hauptteil der Erzählung aus Mt. 8, 8—10 einzuschalten, obwohl sich die Begründung 7, 8 im Munde der Freunde sehr seltsam ausnimmt. Sicher aber wird das an das *ἄξιός ἐστιν* in 7, 4 anknüpfende *διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν* aus L herrühren, wenn auch ungewiß bleibt, ob und wie eine ausdrückliche Begründung des *μὴ σκύλλου* dadurch, daß ein bloßes Wort Jesu genüge, in L stand. Gänzlich verdrängt ist durch die Aufnahme der Antwort Jesu aus Mt. 8, 10 in Lk. 7, 9 der Bescheid Jesu auf die zweite Botschaft, der in 7, 10 vorausgesetzt ist; er muß, wie im Texte gezeigt, ähnlich wie Joh. 4, 50 gelautet haben. Es ist überaus charakteristisch, wie in der Überlieferung von Q, dem es, wie überall, nur auf das bei dieser Gelegenheit gesprochene Wort Jesu ankam, die Details Lk. 7, 3—5 vernachlässigt sind, während in L durch die Einmischung der johanneischen Überlieferung (Lk. 7, 6) das schöne Wort des Hauptmanns verloren gegangen ist. Das eben hat Luk. veranlaßt, in dieser nicht ungeschickten Weise die beiden Überlieferungen zu kombinieren. Hiernach läßt sich das S. 242f Ausgeführte noch genauer bestimmen.

πλοίων ὃ ἦν Σίμωνος, ἠρώτησεν αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἐπαναγαγεῖν ὀλίγον· καθίσας δὲ ἐκ τοῦ πλοίου ἐδίδασκεν τοὺς ὄχλους[8]. *ὡς δὲ ἐπαύσατο λαλῶν, εἶπεν πρὸς τὸν Σίμωνα· ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος, καὶ χαλάσατε τὰ δίκτυα ὑμῶν εἰς ἄγραν. καὶ ἀποκριθεὶς Σίμων εἶπεν· ἐπιστάτα, δι' ὅλης τῆς νυκτὸς κοπιάσαντες οὐδὲν ἐλάβομεν· ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματί σου χαλάσω τὰ δίκτυα. καὶ τοῦτο ποιήσαντες συνέκλεισαν πλῆθος ἰχθύων πολύ· διερήσσετο δὲ τὰ δίκτυα αὐτῶν*[9]. *καὶ κατένευσαν τοῖς μετόχοις τοῖς ἐν τῷ ἑτέρῳ πλοίῳ, τοῦ ἐλθόντας συλλαβέσθαι αὐτοῖς· καὶ ἦλθον καὶ ἔπλησαν ἀμφότερα τὰ πλοῖα, ὥστε βυθίζεσθαι αὐτά. ἰδὼν δὲ Σίμων Πέτρος προσέπεσεν τοῖς γόνασιν Ἰησοῦ λέγων· ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι, κύριε*[10]. *θάμβος γὰρ περιέσχεν αὐτὸν καὶ πάντας τοὺς σὺν αὐτῷ ἐπὶ τῇ ἄγρᾳ τῶν ἰχθύων ᾗ συνέλαβον*[11].

---

[8]) vgl. Lk. 5, 1—3. Dies ist die Einleitung der Berufungsgeschichte des Simon, welche eine offenbare Parallelüberlieferung der Jüngerberufung Mk. 1, 16—20 ist. Sie wird, wenn der Hauptmann von Kapharnaum auf die Verwerfung Jesu in Nazaret folgte, nicht, wie bei Mark., den Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu gebildet haben, zumal ja 5, 1 dieselbe bereits auf einem gewissen Höhepunkt zeigt. Es ist aber S. 203 ausdrücklich nachgewiesen, daß diese Einleitung nicht etwa ein Zusatz des Luk. sein kann. Gerade wie bei Mark. sind zwei Schiffe da, aber die Insassen derselben sind nicht genannt, obwohl nach 5, 4—7 in jedem von beiden mehrere vorausgesetzt sind; denn die ganze Geschichte geht von vornherein ausschließlich auf Simon hinaus.

[9]) vgl. Lk. 5, 4—6. Es ist S. 203 gezeigt, daß die Geschichte vom wunderbaren Fischzug nur aus einer Reminiszenz an die johanneische Überlieferung von einem solchen (vgl. Joh. 21) herrühren kann. Dort leitet er die Erzählung von der Wiedereinsetzung des Petrus in sein Apostelamt ein, das er durch die Verleugnung verscherzt hat; hier ist er auf seine erste Berufung übertragen. Aus der Einmischung dieses Zuges erklärt sich auch, warum in der Überlieferung bei L Andreas so völlig hinter seinem Bruder verschwunden ist, als habe es sich bei dieser Berufungsgeschichte um diesen allein gehandelt.

[10]) vgl. Lk. 5, 7. 8. Für dieses Wort des Petrus fehlt im Zusammenhange seiner Berufungsgeschichte jedes Motiv. Es kann ihm in der Überlieferung bei L nur in den Mund gelegt sein, weil in der damit vermischten Reminiszenz an den wunderbaren Fischzug der johanneischen Überlieferung die Voraussetzung eines schweren Sündenfalls gegeben war, den Petrus durch seine Verleugnung begangen hatte. Vgl. S. 203.

[11]) vgl. Lk. 5, 9. Daß Lk. 5, 10 ein Zusatz des Luk. ist, folgt klar daraus, daß mit dem *πάντας τοὺς σὺν αὐτῷ* ja nicht nur der gemeint sein kann, der nach 5, 4 ff mit Petrus im Schiff war, sondern auch die *μέτοχοι ἐν τῷ ἑτέρῳ πλοίῳ* 5, 7 in ihm mit eingeschlossen sein müssen. Dann aber konnten die Zebedäussöhne nicht erst mit einem *ὁμοίως δὲ καί* angeschlossen werden, das ohnehin eine andere Hand zeigt, da sie, abweichend von 5, 7, als seine *κοινωνοί* bezeichnet werden.

καὶ εἶπεν πρὸς τὸν Σίμωνα ὁ Ἰησοῦς· μὴ φοβοῦ· ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν. καὶ καταγαγὼν τὸ πλοῖον ἐπὶ τὴν γῆν, ἀφεὶς πάντα ἠκολούθησεν αὐτῷ[12]. (καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ καὶ) Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάνης καὶ Φίλιππος καὶ Βαρθολομαῖος καὶ Μαθθαῖος καὶ Θωμᾶς, Ἰάκωβος Ἀλφαίου καὶ Σίμων ὁ καλούμενος ζηλωτὴς καὶ Ἰούδας Ἰακώβου καὶ Ἰούδας Ἰσκαριώθ, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν[13]. καὶ ἐγόγγυζον οἱ φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς, πρὸς αὐτοὺς λέγοντες· διὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίετε καὶ πίνετε; οἱ μαθηταὶ Ἰωάνου νηστεύουσιν πυκνὰ καὶ δεήσεις ποιοῦνται, ὁμοίως καὶ οἱ τῶν φαρισαίων, ὑμεῖς δὲ ἐσθίετε καὶ πίνετε[14]. ἔλεγεν δὲ (ὁ Ἰησοῦς)

---

[12]) vgl. Lk. 5, 10 f. Da 5, 10 die Aufforderung, ein Menschenfischer zu werden, ausschließlich an Petrus ergeht, kann unmöglich in L von mehreren die Rede gewesen sein, die daraufhin alles verließen und Jesu nachfolgten. Offenbar meint Luk. mit diesem Plural die beiden Brüderpaare, um so die Harmonisierung der Geschichten seiner beiden Quellen zu vollenden (vgl. S. 202). Es wird darum sein Ausdruck in 5, 11 auch durch Reminiszenz an Mk. 1, 16 bedingt und danach modifiziert sein; aber, da wir nicht wissen, was dafür in L stand, habe ich ihn beibehalten und nur den Sing. eingestellt.

[13]) vgl. Lk. 6, 14—16. Es ist S. 27 gezeigt worden, daß Luk. noch ein anderes Apostelverzeichnis kannte, als das, welches ihm Mk. 3, 16—19 vorlag. Daß dieses aber in L stand, wird dadurch sehr wahrscheinlich, daß in der Nennung des Judas Jakobi es sich, wie L so oft, mit der johanneischen Überlieferung berührt (vgl. Joh. 14, 22). Da nun die Darstellung der Apostelwahl Lk. 6, 12f sich lediglich als eine Bearbeitung von Mk. 3, 13ff darstellt, so hat in L schwerlich eine solche gestanden. Dann werden aber die Namen der elf Jünger der Berufungsgeschichte des Petrus angereiht gewesen sein, wenn auch die Art, wie es geschah, sich natürlich nur vermutungsweise feststellen läßt. Dann erklärt sich auch sofort noch anders, wie es S. 235 versucht ist, daß Lk. 6, 14 die Anordnung des Mrk., wonach die drei Vertrauten voranstehen, verlassen wird, obwohl sie doch Luk. nach Act. 1, 13 kennt und dort auch befolgt. Da wir S. 235 sahen, daß die Zwölf in L mit Vorliebe *ἀπόστολοι* genannt werden, so kann auch der Schlußsatz aus Lk. 6, 13 sehr wohl noch aus L herrühren, zumal er dort die schon überladene Periode noch weiter beschwert. Aber daß in L eine Aufzählung der Apostel stand, folgt unbedingt daraus, daß in L 8, 1. 22, 3 selbständig die Zwölf erwähnt werden.

[14]) vgl. Lk. 5, 30. Es ist S. 246 Anm. gezeigt, wie das *ἐγόγγυζον οἱ φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς* auffallend an Lk. 15, 2 erinnert, welche Stelle zweifellos aus L herrührt, nicht nur wegen des seltenen *γογγύζειν*, wofür Luk. hier nur das ihm so beliebte Compos. setzt, sondern auch wegen der Stellung von *γραμματεῖς* hinter *φαρισ.*, die nur noch an diesen beiden Stellen vorkommt, wenn auch Lk. 5, 30 nach Mk. 2, 16 ein *αὐτῶν* hinzufügt. Ebenso ist S. 234 gezeigt, wie die Umbiegung des Mk. 2, 15 gegen

παραβολὴν πρὸς αὐτοὺς ὅτι οὐδεὶς ἐπίβλημα ἀπὸ ἱματίου καινοῦ σχίσας ἐπιβάλλει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν. εἰ δὲ μή γε, καὶ τὸ καινὸν σχίσει καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνήσει τὸ ἐπίβλημα τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ. καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν οἶνον θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν[15].

ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐξελθεῖν αὐτὸν εἰς τὸ ὄρος καὶ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔλεγεν[16]· *μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ*

Jesum erhobenen Vorwurfs gegen die Jünger sich nicht begreifen läßt, da ja Jesus in der Antwort nicht sie, sondern sich verteidigt. Nun findet sich aber 5, 33 eine deutliche Rückweisung auf Lk. 5, 30, da das *ἐσθ. κ. πίν.* durchaus keine Verbesserung des *νηστ.* bei Mk. 2, 18 ist, sondern, da ja die Einleitung davon bei Luk. fehlt, den eigentlichen Streitpunkt unklar macht, zumal in dem *καὶ δεήσεις* (das nur noch Lk. 2, 37 in L vorkommt) *ποιοῦνται* ein Moment hinzugefügt wird, das mit jenen gar nichts zu tun hat. Ich habe S. 234 daraus geschlossen, daß dem Evangelisten in L eine Erzählung vorgelegen haben muß, in der wirklich jener Doppelvorwurf gegen die Jünger erhoben wurde und sich umfassender auf ihre freiere Lebenssitte bezog. Es muß diese Erzählung dort im Zusammenhange mit der Aufzählung der zwölf Jünger gestanden haben, da sie dem Evangelisten im Zusammenhange von 5, 30. 6, 13ff so gegenwärtig ist, daß er Reminiszenzen daran mit der aus Mrk. entnommenen Erzählung verflocht, weshalb wir sie hier einreihen (vgl. S. 281 Anm.).

[15]) vgl. Lk. 5, 36. 39. Es ist S. 233 gezeigt worden, wie das Gleichnis vom alten Kleid und neuen Lappen bei Luk. in einer Umbildung von Mk. 2, 21 erscheint, die ihm ein ganz anderes tertium comparationis unterlegt, wenn auch einzelne Wortanklänge an die Darstellung desselben bei Mark. erinnern. Solche unmotivierte Umbildungen erlaubt sich Luk. seinen Quellen gegenüber sonst nicht. Dazu kommt, daß dies Gleichnis bei Luk. eine eigene Einleitung hat, die ganz zwecklos die bei Mark. zusammenhängende Rede zerreißt, und daß Lk. 6, 39 noch ein dem Mark. ganz fremder Spruch hinzugefügt wird. Ich habe daraus geschlossen, daß in L Jesus auf jenen Doppelvorwurf (vgl. d. vor. Anm.) mit zwei Gleichnissen antwortete, die Luk. in seiner Weise mit den bei Gelegenheit der Fastenfrage gesprochenen kombinierte, obwohl sie mit dieser gar nichts zu tun haben. Vgl. S. 234.

[16]) vgl. Lk. 6, 12a. 20a. In L muß eine Rede gestanden haben, die Jesus auf der Berghöhe am Ostufer gehalten hatte; denn Luk. hat sie in die Markuserzählung an der Stelle eingereiht, wo Jesus *ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος* (Mk. 3, 13). Freilich verstand er diesen Terminus der ältesten Quellen nicht mehr und denkt dabei, wie so viele Spätere, an einen Berggipfel, wo natürlich das Auditorium, das er der Bergrede geben wollte, nicht Platz finden konnte. Er läßt deshalb Jesum erst mit seinen dort erwählten Jüngern auf eine ebene Stelle des Gebirges (6, 17: *καταβὰς — ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ*) herabsteigen (vgl. S. 28). Nun war freilich die Rede, wie aus 6, 20 erhellt, an die Jünger gerichtet, aber wir haben

θεοῦ. μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε. μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε. μακάριοί ἐστε, ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν[17]. *πλὴν οὐαὶ*

S. 29 f gezeigt, wie früh man annahm, daß diese bedeutungsvolle Rede doch auch einen weiteren Kreis von Zuhörern gehabt haben müsse. Ob das *ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις* bereits in der Quelle stand und sich auf die Zeit bezog, wo die Jüngerschaft Jesu bereits durch ihre freiere Lebenssitte Anstoß erregte, oder von Luk. herzugebracht ist, der damit andeutete, daß (nach seiner Auffassung des Mrk.) die Besteigung des Berges (behufs der Apostelwahl) unmittelbar auf den letzten Sabbatkonflikt gefolgt sei, wird sich nicht entscheiden lassen. Jedenfalls war die Zeitangabe für ihn auch dadurch gerechtfertigt, daß in L eine Parallelüberlieferung zu Mk. 2, 15—22 unmittelbar der Bergrede voranging. Daß Luk. aber nicht den feierlichen Eingang der Rede Mt. 5, 2 vor Augen hat, erhellt aus seiner völlig selbständigen Fassung derselben.

[17]) vgl. Lk. 6, 20b—23. Auch in Q fanden wir eine Rede, die auf der Berghöhe an die Jünger gehalten war und mit Seligpreisungen begann. Es ist aber S. 256 ff nachgewiesen, daß dies unmöglich eine Bearbeitung derselben durch Luk. sein kann. Nirgends hat Luk. seine Quellen so völlig umgearbeitet, am wenigsten Q, dessen Text er sehr treu wiederzugeben pflegt. Hier aber sind die allgemeinen Gnomen in Q, welche sich über die Erfordernisse zur Teilnahme am (gegenwärtigen) Gottesreich aussprechen, zu einer Rede an die Jünger geworden, denen die Umkehrung ihrer gedrückten Lage im vollendeten Gottesreich in Aussicht gestellt wird. Eine gewisse Berechtigung dazu gab die Art, wie auch Jesus zuletzt die Anwendung von jenen Gnomen auf die Jünger machte und ihnen eine Verheißung für die Zukunft gab (Mt. 5, 11 f). L wollte aber auch gar nicht eine authentische Wiedergabe von Worten Jesu geben, sondern, was Jesus damals seinen Jüngern gesagt hatte, der Christengemeinde seiner Zeit tröstend und verheißend ans Herz legen. Daher ist hier nicht von geistigen Eigenschaften die Rede, die zur Teilnahme am Gottesreich befähigen, sondern von der äußeren Lage der Jüngerschaft, die im vollendeten Gottesreich die entgegengesetzte werden wird; daher nicht von Verfolgungen im allgemeinen, sondern von den speziellen Feindseligkeiten, unter denen die Jüngerschaft damals zu leiden hatte. Und da sich hierin die Zustände der palästinensischen Christenheit widerspiegeln, so erhellt daraus aufs neue, daß nicht Luk., der für Heidenchristen schrieb, diese Umbildung vorgenommen haben kann. Wenn er trotzdem die Fassung der Rede in L der in Q großenteils vorgezogen hat, so geschah es, weil sie für seine Leser, die ja bereits Jünger waren, ihm erbaulicher schien. Wie er aber sonst seine Quellen miteinander zu harmonisieren sucht, so hat er auch hier die direkte Lohnverheißung nicht missen wollen und darum das *ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ*, das wörtlich aus Q entlehnt ist (Mt. 5, 12), eingeschaltet, während in L dieser

ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν. οὐαὶ ὑμῖν οἱ ἐμπεπλησμένοι νῦν, ὅτι πεινάσετε. οὐαί, οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε. οὐαὶ ὅταν ὑμᾶς καλῶς εἴπωσιν πάντες οἱ ἄνθρωποι· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς ψευδοπροφήταις[18]. *ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς*[19]. *τῷ τύπτοντί σε ἐπὶ τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς. παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει. (καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως.)*[20] *καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις*

---

große Lohn schon in allen Seligpreisungen spezifiziert war, und die Leser daher nur noch zu jubelnder Freude darüber (*σκιρτ.* nur noch 1, 41. 44 in L) aufgefordert werden durften.

[18]) vgl. Lk. 6, 24—26. Es ist charakteristisch für L, daß den Seligpreisungen zur Verstärkung in rhetorischen Apostrophen die Weherufe angereiht werden über die satten (*ἐμπεπλ.*, nur noch 1, 53 in L), lachenden und umschmeichelten Reichen, die ganz an die Weherufe Jak. 5, 1 ff erinnern, welche in ähnlicher Situation (vgl. Jak. 2, 5) geschrieben sind, und daß ihnen ebenfalls die Umkehrung ihres Schicksals in Aussicht gestellt wird (vgl. Lk. 16, 25 in L).

[19]) vgl. Lk. 6, 27. 28. War in L die Bergrede zu einer Trost- und Mahnrede an die Jünger seiner Zeit gestaltet, so hatte die Polemik Jesu gegen die Gesetzesauslegung der Schriftgelehrten und die Gesetzeserfüllung der Pharisäer, welche nach Q das Hauptthema der Bergrede bildete, keinen Raum in ihr. Ohnehin hatte wohl in den Kreisen der Frommen, aus denen sich die Gemeinde seiner Leser gebildet hatte, beides nie Sympathien gefunden. Nun aber sehen wir erst recht, warum Luk. diese Fassung der Rede vorzog, da er für solche schrieb, die Paulus vom Gesetz freigesprochen hatte und die jene Unsitten, die in Q bekämpft wurden, kaum kannten. Für L blieb darum die Hauptsache die Ermahnung seiner Leser zur Feindesliebe, zu der er von der Apostrophe an die Reichen Lk. 6, 27a überleiten mußte. Aber auch die Art, wie L den Gedanken von Mt. 5, 44 in einen Doppelspruch erweitert, hat keinerlei Analogie in der Bearbeitung von Q durch Lukas. Ganz wie 1, 71 in L, treten den Feinden die Hasser zur Seite, und statt der Verfolger werden gleich in concreto (vgl. 6, 22f) die genannt, welche sie verfluchen und gröblich insultieren. Dem Beten wird das Segnen voraufgeschickt (*εὐλογεῖν*, wie 2, 34, vgl. 1, 42 in L) und dem Lieben die Erweisung im Wohltun hinzugefügt. Vgl. S. 258f.

[20]) vgl. Lk. 6, 29—31. Es ist S. 259 gezeigt, daß diese Sprüche nicht Bearbeitungen von Mt. 5, 39b. 40. 42 sein können, weil sie für ihren neuen Zusammenhang erst völlig umgearbeitet werden mußten, und daher auch keine Reminiszenzen an die Bergrede von Q, die Luk. hier einflocht.

ἐστίν; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν. καὶ γὰρ ἐὰν ἀγαθοποιῆτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν. καὶ ἐὰν δανείσητε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, ποία ὑμῖν χάρις; καὶ ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανείζουσιν, ἵνα ἀπολάβωσιν τὰ ἴσα. πλὴν ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες· καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς, καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου[21]. *καὶ μὴ κρίνετε καὶ οὐ μὴ κριθῆτε. καὶ μὴ καταδικάζετε καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε. ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε. δίδοτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, μέτρον καλὸν πεπιεσμένον σεσαλευμένον ὑπερεκχυννόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν*[22]. *τί δέ με καλεῖτε· κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε*

Nur in der mündlichen Überlieferung, aus der L wie Q hervorgewachsen sind, konnten diese Einzelsprüche so verschieden, ihrem verschiedenen Zusammenhange entsprechend, gestaltet werden. Allerdings ist 6, 31 im Wortlaut mit Mt. 7, 12 viel ähnlicher; aber das kann auch geschehen sein, weil der ohnehin leicht behaltbare Spruch sich in der Überlieferung verfestigte oder dem Evangelisten sich in der Reminiszenz an Q umgestaltete (vgl. S. 260). Deshalb habe ich ihn nicht zu streichen gewagt.

[21]) vgl. Lk. 6, 32—35. Auch dies kann nicht eine Bearbeitung des Luk. von Mt. 5, 46 f sein, da für die Ersetzung des viel deutlicheren *μισθός* und *περισσόν* durch das mehrdeutige *χάρις* (im Sinne 2, 40. 52 bei L), wie für die Erläuterung des einfachen *ἀσπάζεσθαι* durch das zwiefache *ἀγαθοποιεῖν* und *δανείζειν* sich um so weniger ein Motiv bei Luk. zeigt, als ja der Heidenchrist das letztere sicher nicht gewählt hätte, das nur unter Voraussetzung von Exod. 22, 25 als Liebeserweis gedacht sein kann. Auch die Rückkehr zu Mt. 5, 45 in Lk. 6, 35 erklärt sich nur in einer Quelle, welche die Ermahnung zur Feindesliebe zum Hauptthema der Bergrede gemacht und darum voraufgenommen hatte. Vgl. S. 260. Daß es sich aber hier um zwei völlig selbständige Varianten der Überlieferung handelt, wird vollends klar daraus, daß die Verweisung auf die Gotteskindschaft hier und in Q eine völlig verschiedene Bedeutung hat. Hier erscheint sie als der große Lohn der Feindesliebe (*υἱοὶ ὑψίστου*, wie 1, 32 in L), dort als das Motiv, aus welchem die Kinder Gottes die unterschiedslose Güte ihres Vaters nachbilden sollen. Dann aber kann freilich das *ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ ἀδίκους* nur eine von Luk. eingeschobene, sehr verblaßte Reminiszenz an Q (Mt. 5, 45) sein, welche den Übergang zu Lk. 6, 36 bilden sollte. Aber auch dieser Spruch ist wohl nur eine lukanische (bem. das lukanische *καθώς*) Reminiszenz an Q (Mt. 5, 48), da er offenbar den Zusammenhang zerreißt. Denn das *μὴ κρίνετε κτλ.* 6, 37 knüpft noch an das 6, 35 über die Feindesliebe Gesagte an, während 6, 36 von der Barmherzigkeitsübung ganz im Allgemeinen redet, wobei die Qualität der Objekte derselben gar nicht in Betracht kommt. Hiernach ist die Ausführung S. 261 näher zu bestimmen.

[22]) vgl. Lk. 6, 37—38. Nur der Schlußspruch *ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν* ist in Erinnerung an Q (Mt. 7, 2) von Luk. eingeschaltet.

ὃ λέγω; πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με καὶ ποιῶν (ὃ λέγω) ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδομοῦντι οἰκίαν, ὃς ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν καὶ ἔθηκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν. πλημμύρης δὲ γενομένης προσέρηξεν ὁ ποταμὸς τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἴσχυσεν σαλεῦσαι αὐτὴν διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομῆσθαι αὐτήν. ὁ δὲ ἀκούσας καὶ μὴ ποιήσας ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδομήσαντι οἰκίαν ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου, ᾗ προσέρηξεν ὁ ποταμός, καὶ εὐθὺς συνέπεσεν, καὶ ἐγένετο τὸ ῥῆγμα τῆς οἰκίας ἐκείνης μέγα[23].

— — ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς — —[24]. καὶ ἐπορεύθη εἰς πόλιν καλουμένην Ναΐν, καὶ συνεπο-

Er paßte ja nur zu Lk. 6, 36a = Mt. 7, 1, welche Sprüche sehr wohl auch in der mündlichen Überlieferung übereinstimmend erhalten sein konnten, zumal zwischen dem ἵνα bei Matth. und dem καὶ οὐ μή bei Luk. doch immer noch ein recht wesentlicher Unterschied bleibt. Denn die Pointe in ihnen ist doch die Äquivalenz der Vergeltung, die durch Mt. 7, 2 = Lk. 6, 38 b allerdings begründet wird. Aber dazwischen stand nach Lk. 6, 38a ein Spruch, der die Vergeltung durchaus nicht im äquivalenten Maß, sondern in überströmendem erteilt werden läßt. Vgl. S. 261. Daß Lk. 6, 39—45 aus Q herrührt und somit die Kombination der beiden dem Evangelisten in seinen beiden Quellen vorliegenden Rezensionen der Bergrede, auch abgesehen von den einzelnen Sprüchen, die er aus Q in L einzuflechten gesucht hatte, vollzogen war, ist S. 92—96 gezeigt worden.

[23]) vgl. Lk. 6, 46—49. Daß Luk. zum Schluß der Rede in L zurückkehrt, zeigt bereits 6, 46 ganz klar, wo, wie in den Makarismen, eine direkte Applikation an die Hörer an die Stelle der allgemeinen Gnome Mt. 7, 21 tritt (vgl. S. 261). Daß auch das Schlußgleichnis bei Matth. und Luk. zwei durchaus selbständige Überlieferungsformen zeigt und also hier aus L herrührt, ist S. 262 nachgewiesen. Nur die Einleitung enthält noch eine Reminiszenz an Q. Denn so gewiß das πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με die Hand von L zeigt (vgl. Lk. 14, 26 und dazu S. 255), so wahrscheinlich ist, daß die umständliche Einleitung mit dem ὑποδείξω ὑμῖν κτλ. bereits in Q stand (vgl. Lk. 12, 5 und dazu S. 80, Lk. 3, 7 und dazu S. 64), obwohl sie bereits Mt. 7, 24 fortgefallen (vgl. die Textherstellung von Q II, Anm. 20). Sogar das καὶ ἀκούων μου τῶν λόγων ist der Herkunft aus Q verdächtig, da in das ἔρχεσθαι πρός, das die Jüngerschaft charakterisiert, dies ἀκούειν immer eingeschlossen gedacht ist und man ποιῶν (vgl. 6, 49) oder ποιῶν ὃ λέγω (6, 46) erwartet. Auch der Parallelismus in 6, 49 zeigt, daß mit dem Kommen zu Jesu zugleich das Hören gedacht ist, und wird durch den Doppelausdruck in 6, 47 zerstört. Auch hier hat also Luk. insofern seine beiden Quellen harmonisiert, als er wenigstens die so bedeutsame Einleitung des Schlußgleichnisses aus Q entlehnt hat.

[24]) vgl. Lk. 7, 1. Die Bergrede muß in L einen feierlichen Abschluß gehabt haben, wie in 6, 20 einen feierlichen Eingang; denn die im Text aus 7, 1 aufgenommenen Worte tragen durchaus den Charakter der gehobenen ATlichen Sprache von L. Freilich die Art, wie sie von Luk. verwandt sind, rührt wohl aus Q her, dessen Art, von einem längeren

ρεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὄχλος πολύς[25]. ὡς δὲ ἤγγισεν τῇ πύλῃ τῆς πόλεως, καὶ ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τεθνηκώς, μονογενὴς υἱὸς τῇ μητρὶ αὐτοῦ, καὶ αὕτη ἦν χήρα, καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ. καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῇ. καὶ προσελθὼν ἥψατο τῆς σοροῦ, οἱ δὲ βαστάζοντες ἔστησαν. — — καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς καὶ ἤρξατο λαλεῖν, καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ[26]. ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας, καὶ ἐδόξαζον τὸν θεόν λέγοντες ὅτι προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. καὶ ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ[27].

Redestück zu einer Erzählung überzuleiten (Mt. 7, 28a), der Evangelist nachahmt, während das τοῦ λαοῦ nur aus der Vorstellung des Luk. eingebracht ist, daß die Rede vor größeren Volksmassen gehalten (vgl. S. 29f). Es muß also in L, wo dieselbe, wie 6, 20 und der ganze Inhalt der Rede zeigt, zu seinen Jüngern gesprochen, τῶν μαθητῶν αὐτοῦ oder vielleicht nur, wie 6, 27, τῶν ἀκουόντων gestanden haben.

[25]) vgl. Lk. 7, 11. In L muß, da Luk. nur durch Q bewogen war, die in L viel früher stehende Erzählung von dem Hauptmann zu Kapharnaum hier einzuschalten (vgl. Anm. 6), unmittelbar auf die Bergrede die Geschichte von einer Totenerweckung gefolgt sein. Daher deutet Luk. mit seinem ἐγένετο ἐν τῷ ἑξῆς ohne genauere Zeitangabe nur an, daß diese Totenerweckung in die folgende Zeit fiel. So erklärt sich auch am besten, weshalb in L ausdrücklich die Begleitung der Jünger erwähnt wird, zu denen Jesus eben noch die Bergrede gesprochen hatte; denn in der folgenden Geschichte spielen sie gar keine Rolle. Es dient also in L nur zur Anknüpfung an die vorhergehende Bergrede.

[26]) vgl. Lk. 7, 12—15. Auch hier hat Luk. aus seiner Darstellung der Totenerweckung das dort eingeschaltete Trostwort (Lk. 8, 52) in dem μὴ κλαῖε (7, 13) hinzugefügt, und ebenso den Auferweckungsruf νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι (7, 14), der schon dadurch sich als der Geschichte in L fremdartig erweist, daß weder 7, 12, noch 7, 14 der Sohn als ein Jüngling bezeichnet ist. Was dafür in L gestanden hat, ob Jesus den σορός öffnen hieß oder, wenn derselbe noch offen war, den Toten anrührte, wissen wir nicht. Möglicherweise stand dort auch nichts derartiges, und das Berühren desselben war ebenso für die Träger das Zeichen, stille zu stehen, wie für den wunderbar ins Leben zurückgekehrten Toten das Zeichen, sich zu erheben. Dann begreift sich um so mehr, daß dem Evangelisten die Erzählung in L unvollständig schien und er sie ergänzen zu müssen meinte. Bem. noch, wie das ἱκανός 7, 12 in ganz anderem Sinne gebraucht ist, wie 3, 16. 7, 6 nach Q, und wie Jesus 7, 13 zum ersten Mal in der Erzählung durch ὁ κύριος bezeichnet wird, wie so oft im Johannesevangelium.

[27]) vgl. Lk. 7, 16, 17. Wie nahe es lag, gerade bei einer Totenerweckung den gewaltigen Eindruck derselben, dessen Schilderung hier geradezu ein Hauptstück der an sich so kurzen Erzählung bildet, und die Verbreitung der Erzählung von ihr zu erwähnen, zeigt der Zusatz des

καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάνει οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων. καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάνης ἔπεμψεν πρὸς τὸν κύριον λέγων· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν; παραγενόμενοι δὲ πρὸς αὐτὸν οἱ ἄνδρες εἶπαν· Ἰωάνης ὁ βαπτιστὴς ἀπέστειλεν ἡμᾶς πρὸς σὲ λέγων· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν; ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐθεράπευσεν πολλοὺς ἀπὸ νόσων καὶ μαστίγων καὶ πνευμάτων πονηρῶν καὶ τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο βλέπειν. καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάνει ἃ εἴδετε (καὶ ἠκούσατε). καὶ ἀπῆλθον οἱ ἄγγελοι Ἰωάνου[28].

ἠρώτα δέ τις αὐτὸν τῶν φαρισαίων ἵνα φάγῃ μετ' αὐτοῦ· καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸν οἶκον τοῦ φαρισαίου κατεκλίθη. καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁμαρτωλός, καὶ ἐπιγνοῦσα ὅτι κατάκειται ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ φαρισαίου, στᾶσα ὀπίσω παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ κλαίουσα, τοῖς δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ταῖς θριξὶν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασσεν, καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἤλειφεν μύρῳ. ἰδὼν δὲ ὁ φαρισαῖος ὁ καλέσας αὐτὸν εἶπεν ἐν ἑαυτῷ λέγων· οὗτος εἰ ἦν ὁ προφήτης, ἐγίνωσκεν ἂν τίς καὶ ποταπὴ ἡ γυνὴ ἥτις ἅπτεται αὐτοῦ ὅτι ἁμαρτωλός ἐστιν. καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἔχω σοί τι εἰπεῖν. ὁ δέ· διδάσκαλε, εἰπέ, φησίν. δύο χρειοφειλέται ἦσαν δανειστῇ· ὁ εἷς ὤφειλεν δηνάρια πεντακόσια, ὁ δὲ ἕτερος πεντήκοντα. μὴ ἐχόντων

Evangelisten in Mt. 9, 26 (vgl. S. 179). Doch entspricht es der Weise von L, anzudeuten, wie es kam, daß das in einem so entlegenen Städtchen wie Nain vorgefallene Wunder auch in den Kreisen des Verfassers bekannt geworden war, und dann wird in L Ἰουδαία von der Provinz (wie 1, 65. 2, 4) gebraucht gewesen sein, während es Luk. sichtlich von ganz Palästina versteht. Auch sonst zeigt 7, 16 eine Fülle von für L charakteristischen Ausdrücken. Vgl. das ἔλαβεν φόβος πάντας mit 1, 12. 65. 2, 9, das ἐδόξαζον τὸν θεόν mit 2, 20, das 7, 14 so anders gebrauchte ἠγέρθη mit 1, 69, das ἐπεσκέψατο mit 1, 68. 78.

[28]) vgl. Lk. 7, 18—22a. 24a. Wir haben hier eine Parallelüberlieferung aus L zu der Täuferbotschaft Mt. 11, 2—6. Es ist S. 241 gezeigt, daß sich die Darstellung derselben bei Luk. schlechterdings nicht als eine Bearbeitung der in Q dem Evangelisten vorliegenden begreifen läßt. Für L genügte die Hinweisung Jesu auf seine Heilwunder, welche die Boten des Täufers selbst, als sie zu ihm kamen, gesehen hatten (vgl. 7,16 und dazu S. 205). Man möchte sogar bezweifeln, ob nicht das καὶ ἠκούσατε erst von Luk. in Erinnerung an Mt. 11, 4 zugesetzt ist; jedenfalls war ihm die Antwort Jesu zu dürftig, und er hat sie nach Mt. 11, 5f vervollständigt (Lk. 7, 22f). Der Schluß in L aber mußte umgestaltet werden, weil Luk. noch die Rede Jesu über den Täufer aus Q bringen wollte (7, 24—35). Vgl. S. 241f.

αὐτῷ ἀποδοῦναι, ἀμφοτέροις ἐχαρίσατο. τίς οὖν αὐτῶν πλεῖον ἀγαπήσει αὐτόν; ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὑπολαμβάνω ὅτι ᾧ τὸ πλεῖον ἐχαρίσατο. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· ὀρθῶς ἔκρινας. καὶ στραφεὶς πρὸς τὴν γυναῖκα ἔφη αὐτῷ· βλέπεις ταύτην τὴν γυναῖκα; εἰσῆλθόν σου εἰς τὴν οἰκίαν· ὕδωρ μοι ἐπὶ πόδας οὐκ ἔδωκας· αὕτη δὲ τοῖς δάκρυσιν ἔβρεξέν μου τοὺς πόδας καὶ ταῖς θριξὶν αὐτῆς ἐξέμαξεν. φίλημά μοι οὐκ ἔδωκας· αὕτη δὲ ἀφ' ἧς εἰσῆλθον οὐ διέλειπεν καταφιλοῦσά μου τοὺς πόδας. ἐλαίῳ τὴν κεφαλήν μου οὐκ ἤλειψας· αὕτη δὲ μύρῳ ἤλειψεν τοὺς πόδας μου. οὗ χάριν λέγω σοι· ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολύ· ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, καὶ ὀλίγον ἀγαπᾷ. εἶπεν δὲ αὐτῇ· ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι[29].

καὶ διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ, καὶ γυναῖκες, αἳ ἦσαν τεθεραπευμέναι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν, Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή, ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει, καὶ Ἰωάνα γυνὴ Χουζᾶ ἐπιτρόπου Ἡρώδου καὶ Σουσάννα καὶ ἕτεραι πολλαί, αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς[30]. *ἐξεπλήσσοντο δὲ πάντες ἐπὶ τῇ μεγαλειότητι τοῦ θεοῦ. πάντων δὲ θαυμαζόντων ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐποίει, εἶπεν πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους· ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδο-*

---

[29]) vgl. Lk. 7, 36—48. Wie in der vorigen Geschichte Jesus das Urteil derer bestätigt, die in den Wundern Jesu einen Beweis seiner Messianität sahen (7, 16b), so knüpft diese an 7, 16a an, sofern der Pharisäer, welcher bezweifelt, daß er der Prophet ist, für den ihn die Menge hält, von Jesu dadurch ad absurdum geführt wird, daß er das Weib viel besser kennt als der Pharisäer. Dem Evangelisten aber war die Geschichte hier als Illustration von 7, 34 willkommen. Den von Luk. aus der Salbungsgeschichte Mk. 14 eingebrachten Namen des Gastgebers wie seine Zusätze in 7, 37. 49f (vgl. S. 203f) habe ich gestrichen. Auch in diese Erzählung sind von L johanneische Reminiszenzen verflochten (vgl. S. 204). Bem. noch, wie *ἐρωτᾶν* im Sinne von Bitten (7, 36) schon 5, 3. 7, 3 und noch 5mal in L vorkommt, wie bei Joh. 10mal, während es sich bei Matth. und Mrk. nur je einmal in einer Geschichte aus Q findet. Das *κατακλίνεσθαι* 7, 36 kommt überhaupt nur noch in L (14, 8. 24, 30) vor, das *ποταπός* 7, 39 noch 1, 29 in L, auch bei Matth. und Mrk. nur je einmal.

[30]) vgl. Lk. 8, 1—3. Der galiläische Abschnitt in L konnte nicht schließen, ohne daß der Weiber gedacht war, welche Jesum und seine 12 Jünger auf ihren Reisen aus ihrem Vermögen unterstützten, weil dieselben 24, 10 in der Auferstehungsgeschichte bei L eine bedeutsame Rolle spielen. Nur die deutlich erkennbaren lukanischen Zusätze habe ich entfernt.

σθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν καὶ — — τοῦτο ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ' αὐτῶν ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτό[31].

III.

Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ πληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλὴμ καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ. καὶ πορευθέντες εἰσῆλθον εἰς κώμην Σαμαρειτῶν ὥστε ἑτοιμάσαι αὐτῷ. καὶ οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν, ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἰερουσαλήμ. ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάνης εἶπον· κύριε, θέλεις εἴπωμεν πῦρ καταβῆναι ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀναλῶσαι αὐτούς; στραφεὶς δὲ ἐπετίμησεν αὐτοῖς, καὶ ἐπορεύθησαν εἰς ἑτέραν κώμην[1].

---

[31]) vgl. Lk. 9, 43—45. Nach 24, 6f stand in L eine noch in Galiläa gesprochene Leidensweissagung, auf die dort zurückgewiesen wird. Das kann nur die gewesen sein, welche Luk. in seiner Weise mit Mk. 9, 30ff verflochten hat, doch so, daß sich das aus L Stammende noch deutlich von seinen Zusätzen unterscheidet. Vgl. S. 236f. Bem. zu dem *εἰς τὰ ὦτα* 1, 44. 4, 21. Diese Leidensweisagung mußte schon darum den ersten Teil schließen, weil die Hinweisung auf die Tage der *ἀνάλημψις* Jesu in 9, 51 notwendig sein Leiden und seinen Tod voraussetzt, wie es mit dem *παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρ. ἁμαρτωλῶν* selbstverständlich gegeben war. Wenn allerdings Lk. 24, 7 vorausgesetzt wird, daß diese Weissagung in eine Verheißung auslief, welche es unmöglich machte, den Lebendigen bei den Toten zu suchen, so muß dieselbe eine Form gehabt haben, die dem Luk. unverständlich war und daher weggelassen wurde. Vgl. V, Anm. 3. Alles zwischen 8, 3 und 9, 43 Stehende ist nachweislich von Luk. aus Q oder Mrk. entlehnt, wie auch das 9, 46—50 Folgende.

III.

[1]) vgl. Lk. 9, 51—55. Daß die Erzählung von den ungastlichen Samaritern aus L herrührt, erhellt daraus, daß sie durchweg den Sprachcharakter dieser Quelle trägt (S. 208). Vgl. das *πληροῦσθαι τὰς ἡμέρας* 9, 51, wofür Luk. nur das ihm so beliebte Comp. (8, 23. Act. 2, 1) einsetzt, mit 1, 23. 57. 2, 6. 21. 22 in L, das *ἀγγέλους* 9, 52 mit 7, 24, das *πρὸ προσώπου αὐτοῦ* 9, 52 mit 10, 1, das *ὥστε* c. inf. von der Absicht 9, 52 mit 4, 29. 20, 20, das *ἑτοιμάσαι αὐτῷ* mit 1, 17. 76. 3, 21. Dazu kommen die spezifisch ATlichen Ausdrücke *ἐστήρισεν τὸ πρόσωπον* 9, 51 (Jer. 21, 10), *τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πορευόμενον* 9, 53 (2 Sam. 17, 11), *πῦρ καταβῆναι ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ* 9, 54 (2 Reg. 1, 10), die der Heidenchrist Lukas sicher nicht gebildet hat.

γυνὴ δὲ ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον. καὶ τῇδε ἦν ἀδελφὴ καλουμένη Μαριάμ, ἣ καὶ παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ. ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν. ἐπιστᾶσα δὲ εἶπεν· κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή μου μόνην με κατέλειπεν διακονεῖν; εἰπὲ οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται. ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν αὐτῇ ὁ κύριος· Μάρθα, Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά· ὀλίγων δὲ χρεία ἐστίν, ἢ ἑνός. Μαριὰμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο, ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς[2]. — *μετὰ δὲ ταῦτα ἀνέδειξεν ὁ κύριος ἑτέρους ἑβδομήκοντα δύο καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο πρὸ προσώπου αὐτοῦ εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ τόπον οὗ ἤμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι*[3].

---

[2]) vgl. Lk. 10, 38b—42. Da Luk. die Erzählung von Maria und Martha durch 10, 38a ausdrücklich an 9, 55 anknüpft, folgte sie in L wahrscheinlich unmittelbar auf jene (S. 289). Nur durch die Einschaltung aus Q 9, 57—62, für welche Luk. hier die richtige Zeitstellung gefunden zu haben glaubte (vgl. S. 99f), ist diese Erzählung aus ihrer Stelle verdrängt, aber sobald die an 10, 1 sich für Luk. notwendig anschließenden Verhandlungen eingeschaltet waren, sofort nachgebracht worden. Auch hier finden wir die Eigentümlichkeit von L, wonach, wie bei Johannes, Jesus während seines Erdenlebens als *ὁ κύριος* bezeichnet wird, und die Reminiszenz an die johanneische Überlieferung von den bethanischen Schwestern (Joh. 11). Vgl. auch das *ὑπεδέξατο αὐτόν* mit 19, 6 in L, das *ἐπιστᾶσα* 10, 40 mit 2, 9. 38. 21, 34. 24, 4, das *ἀφαιρεθ.* mit 1, 25.

[3]) vgl. Lk. 10, 1. Diese Notiz muß aus L stammen, wie das nur ihm eigene *ὁ κύριος* und das auf 9, 52 zurückweisende *πρὸ προσώπου αὐτοῦ* zeigt (vgl. noch zu dem *ἀνέδειξεν* das dazu gehörige Subst. 1, 80 in L). Ausdrücklich knüpft ja das pluralische *μετὰ ταῦτα* an die beiden vorhergehenden Erzählungen in L an. Jesus wollte es nicht mehr dem Zufall anheimgestellt sein lassen, ob er an dem Ort, wohin er gehen wollte, Aufnahme finden werde oder nicht. Dann sind aber mit dem *ἑτέρους* nicht andere 72 Jünger neben den 12 Jüngern, sondern andere Boten neben den 9, 52 erwähnten gemeint, durch die er sich überall, wohin er wollte, erst Quartier bestellte. Erst Luk. hat dabei an einen weiteren Jüngerkreis gedacht, weil er die Aussendungsrede in Q auf einen solchen meinte beziehen zu müssen, nachdem er die, wie er glaubte, bei der Aussendung der Zwölf gesprochenen Worte bereits 9, 1—6 nach Mrk. gebracht hatte (S. 209. 288). An die Aussendungsrede aus Q knüpften sich aber die Gespräche mit den Zwölfen nach der Rückkehr derselben, wie wir S. 69f gezeigt haben, und dazu müssen nach S. 71 auch die Belehrungen über das Beten gehört haben (11, 1—13). Nun steht freilich zwischen ihnen und den Verhandlungen bei der Rückkehr der Jünger, deren Zusammenhang (vgl. S. 71 Anm.) Luk. nicht mehr erkannte, noch die versuchliche Frage des *νομικός* (10, 25—37). Die Erzählung von ihr, die eine völlig andere Situation als das vorige voraussetzt, wo Jesus mit seinen Zwölfen allein ist, tritt so unvermittelt ein, daß unmöglich ein ursprünglicher

— — εἶπεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν· τίς ἐστίν μου πλησίον[4]; ὑπολαβὼν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἄνθρωπος κατέβαινεν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἱερειχώ, καὶ λῃσταῖς περιέπεσεν, οἳ καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπῆλθον, ἀφέντες ἡμιθανῆ. κατὰ συγκυρίαν δὲ ἱερεὺς κατέβαινεν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρῆλθεν. ὁμοίως δὲ καὶ Λευείτης κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ἀντιπαρῆλθεν. Σαμαρείτης δὲ ὁδεύων ἦλθεν κατ' αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη. καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ, ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον. ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ. καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον ἐκβαλὼν ἔδωκεν δύο δηνάρια τῷ πανδοχεῖ καὶ εἶπεν· ἐπιμελήθητι αὐτοῦ, καὶ ὅ τι ἂν προσδαπανήσῃς ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με ἀποδώσω σοι. τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς λῃστάς; ὁ δὲ εἶπεν· ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ. εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως[5].

Erzähler die Dinge so zusammengereiht haben kann. Wir haben aber S. 245 gesehen, daß Luk. mit dieser Erzählung aus Q nur eine andere aus L einleiten wollte, die ihm also im Zusammenhange mit dem, was er zuletzt aus L gebracht hatte, vorlag, d. h. also dort auf 10, 1 folgte.

[4]) vgl. Lk. 10, 29. Wie die Erzählung aus L, die zum Gleichnis von dem barmherzigen Samariter führte, begann, wissen wir nicht. Sicher ist nur, daß an Jesum die Frage gerichtet wurde, wer der Lev. 19, 18 gemeinte Nächste sei. Allein auch diese Frage muß doch irgendwie veranlaßt gewesen sein. Die Weise, wie sie Luk. durch sein *ὁ δὲ θέλων δικαιῶσαι ἑαυτόν* und das eng an das Vorige anknüpfende *καί* vor der Frage motiviert, hängt lediglich damit zusammen, daß er diese Geschichte durch die Frage nach dem höchsten Gebot aus Q eingeleitet (vgl. Anm. 3) und die Verhandlung darüber in Reminiszenz an Mrk. so gewandt hatte, daß der Frager selbst die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe für die wichtigsten erklärte. Dann aber schien er ganz unnötig gefragt zu haben und wollte sich nun damit rechtfertigen, daß bei dem Gebot Lev. 19, 18 doch immer noch die Frage übrig bleibe, wer denn unser Nächster sei. Immerhin erinnert 10, 28 im ersten Teil an Lk. 7, 43 (L) und formuliert im zweiten das Wort Jesu in einer sicher von dem Pauliner nicht geformten Weise (vgl. S. 245). Es ist also sehr möglich, daß es in L eine Art Parallelüberlieferung zu der Frage nach dem höchsten Gebot in Q gab, in welcher Jesus einen (übrigens ganz harmlosen, nicht versucherischen) Frager selbst darauf hinleitete, auszusprechen, daß die höchste Nächstenpflicht die Liebe sei, und welche nun 10, 28 ganz einfach zu der weiteren Frage in 10, 29 überleitete. Dann ist es um so verständlicher, daß Luk. diese Geschichte mit der in Q harmonisierte, wie wir ihn auch sonst tun sehen. Aber näher feststellen läßt sich diese Einleitung nicht.

[5]) vgl. Lk. 10, 30—37. Das *ὑπολαβών* in der Einleitung kommt nur noch 7, 43 in L, wenn auch anders gewandt, vor, das *ἐπανέρχεσθαι* 10, 35

καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς οἶκόν τινος τῶν ἀρχόντων τῶν φαρισαίων σαββάτῳ φαγεῖν ἄρτον[6]. *καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος ἦν ὑδρωπικὸς ἔμπροσθεν αὐτοῦ. καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς τοὺς νομικοὺς καὶ φαρισαίους λέγων· ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ θεραπεῦσαι ἢ οὔ*[7]; *καὶ ἐπιλαβόμενος ἰάσατο αὐτὸν καὶ ἀπέλυσεν.*

---

nur noch 19, 15 in L. Zu dem hebraisierenden *ποιεῖν ἔλεος μετ' αὐτοῦ* 10,37 vgl. 1, 58. 72, zu dem *ποίει ὁμοίως* 3, 11. 6, 31. Daß Jesus gerade einen Samariter wählte als den, der die Barmherzigkeit übte, setzt voraus, daß er auch bessere Erfahrungen in Samaria gemacht hatte als 9, 52 f, wie wir sie aus der johanneischen Überlieferung kennen (vgl. Joh. 4).

[6]) vgl. Lk. 14, 1. Die Erzählung von der Sabbatheilung muß in L hier gestanden haben, obwohl sie Luk. erst viel später bringt. Denn unmöglich konnte L dieselbe, da sie im Hause eines Pharisäers spielt, der offenbar Jesum ganz harmlos eingeladen hatte, wie 7, 36, nach 11, 53 bringen, wo die Quelle den Bruch Jesu mit der Pharisäerpartei so nachdrücklich betont hatte. Daß unsere Erzählung bei Luk. erst Kap. 14 steht, muß also auf einem Irrtum desselben beruhen, der die Erzählung von diesem Pharisäergastmahl mit einer anderen verwechselte. Wir können aber auch noch nachweisen, woher die Erzählung von dem Pharisäergastmahl, nach welchem infolge der strengen Strafreden, die Jesus dort geführt hatte, jener Bruch erfolgte, von Luk. gerade an der Stelle, an der sie Lk. 11 steht, eingereiht ist. Er hielt nämlich diese Reden für identisch mit den Weherufen in Q (Mt. 23), mit denen er sie harmonisierte. Nun haben wir aber gezeigt, daß diese Weherufe in Q sachlich den Streitreden in Q angereiht waren, weil diese Quelle, die keine Erzählung von dem letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem hatte, in den die Weherufe ohne Zweifel gehörten, sie nicht chronologisch einreihen konnte. Luk. meinte aber aus L zu wissen, daß die Weherufe in Q bei einem Pharisäergastmahl erfolgt waren, und brachte die Erzählung von diesem also Lk. 11, 39 im Zusammenhang mit den anderen aus Q entnommenen Streitreden. Dadurch ist es gekommen, daß er die Erzählung von diesem Pharisäergastmahl und die Stücke, die sich in L daran unmittelbar anreihten (12,49 — 13,17), an falscher Stelle einordnete (vgl. Q V, Anm.15). Diese Verschiebung, die ihn, der sonst möglichst auch die Reihenfolge der Stücke aus L beibehielt, zur Verwirrung derselben verführt hat, verbarg sich ihm aber um so leichter, wenn wirklich in L auf die 10, 28—42 gebrachten Stücke die Erzählung von einem Pharisäergastmahl folgte, nur nicht die von Luk. 11, 37 aufgenommene, sondern die hier vorliegende. Luk. hat aber selbst gefühlt, daß diese harmlose Tischgesellschaft nach 11, 53 nicht mehr denkbar sei und darum das *καὶ αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν* aus der Sabbatheilung Mk. 3, 2 hinzugefügt (bem. das *παρατηρ.* im Med. von der Hand des Luk., wie Lk. 6, 7. Act. 9, 24, während L *παρατηρήσαντες* 20, 20 schreibt). Er übersah nur, daß das wohl bei Mrk. paßte, wo der Mann mit der verdorrten Hand bereits anwesend war, als man darauf zu lauern begann, ob Jesus ihn heilen werde, nicht aber hier, wo der Wassersüchtige erst v. 2 sichtlich überraschend (bem. v. 2 das *καὶ ἰδού*) erscheint (vgl. S. 206 f).

[7]) vgl. Lk. 14, 2. 3. Auch hier zeigt sich deutlich, daß dem Evan-

καὶ πρὸς αὐτοὺς εἶπεν· τίνος ὑμῶν υἱὸς ἢ βοῦς εἰς φρέαρ πεσεῖται, καὶ οὐκ εὐθέως ἀνασπάσει αὐτὸν ἐν ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου; καὶ οὐκ ἴσχυσαν ἀποκριθῆναι πρὸς ταῦτα[8]. — *ἔλεγεν δὲ παραβολήν· ὅταν κληθῇς ὑπό τινος εἰς γάμους, μὴ κατακλιθῇς εἰς τὴν πρωτοκλισίαν, μήποτε ἐντιμότερός σου ᾖ κεκλημένος ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ἐλθὼν ὁ σὲ καὶ αὐτὸν καλέσας ἐρεῖ σοι· δὸς τούτῳ τόπον, καὶ τότε ἄρξῃ μετὰ αἰσχύνης τὸν ἔσχατον τόπον κατέχειν. ἀλλ' ὅταν κληθῇς, πορευθεὶς ἀνάπεσε εἰς τὸν ἔσχατον τόπον, ἵνα ὅταν ἔλθῃ ὁ κεκληκώς σε ἐρεῖ σοι· φίλε, προσανάβηθι ἀνώτερον· τότε ἔσται σοι δόξα ἐνώπιον πάντων τῶν συνανακειμένων σοι. ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται*[9]. — *ἔλεγεν δέ· ὅταν ποιῇς ἄριστον ἢ δεῖπνον, μὴ φώνει τοὺς φίλους σου μηδὲ τοὺς ἀδελφούς σου μηδὲ τοὺς συγγενεῖς σου μηδὲ γείτονας πλουσίους, μήποτε καὶ αὐτοὶ ἀντικαλέσωσίν σε καὶ γένηται ἀνταπόδομά σοι. ἀλλ' ὅταν δοχὴν ποιῇς, κάλει πτωχούς, ἀναπήρους, χωλούς, τυ-*

gelisten die Sabbatheilung aus Mrk. vorschwebt. Zwar möchte ich nicht mehr mit S. 206 behaupten, daß die Art, wie Jesus die Sabbatfrage zur Sprache bringt, aus Mk. 3, 4 herzugebracht ist, da die Frage Jesu dort doch eine ganz andere ist und der Schluß der Erzählung in v. 6 fast notwendig voraussetzt, daß die Frage der Sabbatheilung bereits zur Sprache gebracht war. Bem. das pluralische *πρὸς ταῦτα*, das nicht bloß auf v. 5 gehen kann, sondern nur darauf, ob nicht diese allgemeine Übung auch das Sabbatheilen rechtfertige. Aber sicher aus Mk. 3, 4 entlehnt ist ihr Verstummen auf diese Frage, das der Pointe der Geschichte in 14, 6 vorgreift, und nach der einfachen Frage in 14, 3 durchaus unbegreiflich ist, da die Gesetzeslehrer zweifellos das Heilen am Sabbat (ausgenommen in periculo mortis) verboten.

[8]) vgl. Lk. 14, 4—6, wo ich nur das so oft von Luk. eingebrachte Comp. ins Simpl. verwandelt habe. Zu dem *ἀπέλυσεν* 14, 4 vgl. 2, 29. 6, 37. 13, 12 in L; zu dem *ἡμέρᾳ τ. σαββ.* 14, 5, das sonst in den Evang. nicht mehr vorkommt, Lk. 13, 14. 16 in L.

[9]) vgl. Lk. 14, 7—11. Daß dies Gleichnis in L bei dem Pharisäergastmahl gesprochen war, erhellt daraus, daß nur dadurch Luk. bewogen werden konnte, es als eine direkte Ermahnung an die Gäste zu fassen (bem. das 14, 7 von ihm hinzugefügte *πρὸς τοὺς κεκλημένους*), wodurch ja sein in L ausdrücklich bezeichneter Gleichnischarakter aufgehoben wird. Das wird vollends klar aus dem ganz allgemeinen Deutungsspruch, der eben darum nicht von Luk. aus Mt. 23, 12 hinzugefügt sein kann. Vgl. S. 268. Bem. noch das *κατακλιθῇς* 14, 8, das, wie zu Lk. 7, 36 gezeigt, ein in L geläufiger Ausdruck ist, wie das *ἀναπίπτειν* 14, 10, das noch 11, 37. 17, 7. 22, 14 in L vorkommt, bei Mrk. nur in der Speisungsgeschichte und aus ihm einmal bei Matth. Zu dem *ἐντιμότερος* 14, 8 vgl. 7, 2 in L, das sonst nicht mehr vorkommt.

φλούς· καὶ μακάριος ἔσῃ, ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναί σοι· ἀνταποδοθήσεται γάρ σοι ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων[10].

ἦσαν δὲ αὐτῷ ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοί, ἀκούειν αὐτοῦ. καὶ ἐγόγγυζον οἱ φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς λέγοντες ὅτι οὗτος ἁμαρτωλοὺς δέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς[11]. *εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν ταύτην*[12]· *ἄνθρωπος εἶχεν δύο υἱούς. καὶ εἶπεν ὁ νεώτερος αὐτῶν τῷ πατρί· πάτερ, δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας. ὁ δὲ διεῖλεν αὐτοῖς τὸν βίον. καὶ μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας συναγαγὼν πάντα ὁ νεώτερος υἱὸς ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακράν, καὶ ἐκεῖ διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἀσώτως. δαπανήσαντος δὲ αὐτοῦ πάντα ἐγένετο λιμὸς ἰσχυρὰ κατὰ τὴν χώραν ἐκείνην καὶ ἤρξατο ὑστερεῖσθαι. καὶ πορευθεὶς*

[10]) vgl. Lk. 14, 12—14. Auch dies Gleichnis hat Luk. sicher mit Unrecht als direkte Ermahnung an den Gastgeber aufgefaßt, während der Schlußspruch in 14, 14 zeigt, daß es nur eine Liebe veranschaulicht, die nicht auf Gegenliebe rechnet und darum allein wahre Liebe ist (vgl. Lk. 6, 32ff). Vgl. S. 268. Zu dem *ἄριστον* 14, 12 vgl. 11, 38 in L.

[11]) vgl. Lk. 15, 1. 2. Daß von Luk. an die Tischrede auf dem Pharisäergastmahl angefügte Gleichnis (14, 15—24), wie die folgende Volksrede (14, 25—35) sind inhaltlich dem Zusammenhange von L so vollständig fremdartig, daß sie hier nicht gestanden haben können, während sie in dem Zusammenhange, in dem sie in L standen, wenn Luk. 14, 1—14 versetzt hat, erst ihre volle Bedeutung erhalten, wie wir sehen werden. Es folgte also in L unmittelbar auf die Erzählung von der Auseinandersetzung mit den Pharisäern und Gesetzeslehrern über das Heilen am Sabbat die Erzählung von einem Anstoß an der Sünderfreundschaft Jesu. Wir sahen, wie ein solcher schon bei dem ersten Pharisäergastmahl in Galiläa zur Sprache gekommen war (vgl. II, Anm. 28) und ein gleicher schon bei der Charakteristik der freieren Lebenssitte seiner Jünger, der uns bereits in mancher Beziehung an die vorliegende Geschichte erinnerte (vgl. II, Anm. 12). Hier handelt es sich nun um einen zweiten Konflikt mit den Pharisäern und Schriftgelehrten in den südlichen Landesteilen. Ich habe nur das lukanische *τε* entfernt und die von Luk. eingebrachten Comp. ins Simpl. verwandelt. Zu dem einfachen *δέχεται* vgl. 9, 53, während das *προσδέχεσθαι* in L stets in ganz anderem Sinne steht (2, 25. 38. 12, 36). Das *ἐγγίζειν* 15, 1 ist ein Lieblingswort in L (7, 12. 15, 25. 19, 37. 41. 21, 20. 28. 22, 1. 47. 24, 15. 28).

[12]) vgl. Lk. 15, 3. Diese in L häufig wiederkehrende Formel (vgl. 4, 23. 13, 6. 18, 9) leitete in der Quelle das Gleichnis vom verlorenen Sohn ein, da dieses allein mit dem Urteil über das Murren des älteren Bruders das Murren der Gegner zurückweist. Wenn bei Luk. nicht ein, sondern drei Gleichnisse folgen, so ist klar, daß die beiden ersten von ihm in einen fremden Text eingeschoben sind, und zwar aus Q, wie Mt. 18, 12—14 zeigt. Daher muß Luk. mit einem neuen *εἶπεν δέ* 15, 11 zu dem Gleichnis in Q überleiten. Näheres vgl. S. 246f.

ἐκολλήθη ἑνὶ τῶν πολιτῶν τῆς χώρας ἐκείνης, καὶ ἔπεμψεν αὐτὸν εἰς τοὺς ἀγροὺς αὐτοῦ βόσκειν χοίρους. καὶ ἐπεθύμει γεμίσαι τὴν κοιλίαν αὐτοῦ ἐκ τῶν κερατίων ὧν ἤσθιον οἱ χοῖροι, καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ. εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν ἔφη· πόσοι μίσθιοι τοῦ πατρός μου περισσεύονται ἄρτων· ἐγὼ δὲ λιμῷ ὧδε ἀπόλλυμαι. ἀναστὰς πορεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ ἐρῶ αὐτῷ· πάτερ, ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου, οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθῆναι υἱός σου· ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου. καὶ ἀναστὰς ἦλθεν πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ. ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος, εἶδεν αὐτὸν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἐσπλαγχνίσθη, καὶ δραμὼν ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. εἶπεν δὲ ὁ υἱὸς αὐτῷ· πάτερ, ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου· οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθῆναι υἱός σου. εἶπεν δὲ ὁ πατὴρ πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ· ταχὺ ἐξενέγκατε στολὴν τὴν πρώτην καὶ ἐνδύσατε αὐτόν, καὶ δότε δακτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας, καὶ φέρετε τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν, θύσατε, καὶ φαγόντες εὐφρανθῶμεν, ὅτι οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη. καὶ ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι. ἦν δὲ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ πρεσβύτερος ἐν ἀγρῷ· καὶ ὡς ἐρχόμενος ἤγγισεν τῇ οἰκίᾳ, ἤκουσεν συμφωνίας καὶ χορῶν καὶ προσκαλεσάμενος ἕνα τῶν παίδων ἐπυνθάνετο τί ἂν εἴη τοῦτο. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἥκει, καὶ ἔθυσεν ὁ πατήρ σου τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν, ὅτι ὑγιαίνοντα αὐτὸν ἀπέλαβεν. ὠργίσθη δὲ καὶ οὐκ ἤθελεν εἰσελθεῖν. ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ ἐξελθὼν παρεκάλει αὐτόν. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν τῷ πατρί· ἰδοὺ τοσαῦτα ἔτη δουλεύω σοι καὶ οὐδέποτε ἐντολήν σου παρῆλθον, καὶ ἐμοὶ οὐδέποτε ἔδωκας ἔριφον, ἵνα μετὰ τῶν φίλων μου εὐφρανθῶ. ὅτε δὲ ὁ υἱός σου οὗτος ὁ καταφαγών σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν ἦλθεν, ἔθυσας αὐτῷ τὸν σιτευτὸν μόσχον. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· τέκνον, σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστιν· εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει, ὅτι ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησεν καὶ ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη[13].

---

[13]) vgl. Lk. 15, 11—32. Ich habe nur das lukanische τις 15, 11 und αὐτός 15, 14 entfernt, ohne natürlich behaupten zu wollen, daß nicht auch sonst Luk. in den Text von L eingegriffen haben könnte. Aber manches, wie die breite tautologische Ausführung überhaupt, erinnert direkt an die Ausdrucksweise von L. So vgl. in 15, 20 das ἐσπλαγχνίσθη mit 7, 13. 10, 33, das ἐπιπίπτειν ἐπί mit 1, 12, das καταφιλεῖν mit 7, 38. 45. Aber auch sonst bem. das ἐγένετο λιμός 15, 14, wie 4, 25, das μακρὰν ἀπέχ. 15, 25, wie 7, 6. Das ἀπολαβ. 15, 27 kommt so nur in L vor (6, 34. 16, 25. 23, 41), und das ἔζησεν 15, 24. 32 erinnert, wie so manches in L, an die johanneische Ausdrucksweise.

καὶ ἐξεμυκτήριζον αὐτόν, καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὑμεῖς ἐστε οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, ὁ δὲ θεὸς γινώσκει τὰς καρδίας ὑμῶν, ὅτι τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον κυρίου[14]. *ἄνθρωπος ἦν πλούσιος καὶ ἐνεδιδύσκετο πορφύραν καὶ βύσσον εὐφραινόμενος καθ' ἡμέραν λαμπρῶς, πτωχὸς δὲ ὀνόματι Λάζαρος, ὃς ἐβέβλητο πρὸς τὸν πυλῶνα αὐτοῦ εἱλκωμένος καὶ ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου· ἀλλὰ καὶ οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἐπέλειχον τὰ ἕλκη αὐτοῦ. ἐγένετο δὲ ἀποθανεῖν τὸν πτωχὸν καὶ ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ· ἀπέθανεν δὲ καὶ ὁ πλούσιος καὶ ἐτάφη. καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, ὑπάρχων ἐν βασάνοις, ὁρᾷ Ἀβραὰμ ἀπὸ μακρόθεν καὶ Λάζαρον ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ. καὶ φωνήσας εἶπεν· πάτερ Ἀβραάμ, ἐλέησόν με καὶ πέμψον Λάζαρον ἵνα βάψῃ τὸ ἄκρον τοῦ δακτύλου αὐτοῦ ὕδατος καὶ καταψύξῃ τὴν γλῶσσάν μου, ὅτι ὀδυνῶμαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ. εἶπεν δὲ Ἀβραάμ· τέκνον, μνήσθητι ὅτι ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά*

---

14) vgl. Lk. 16, 14b. 15. Daß Lk. 16, 1—13 eine Einschaltung aus Q ist (vgl. S. 249f), folgt einfach daraus, daß das zu den Jüngern gesprochene Gleichnis vom ungerechten Haushalter mit den angereihten Deutungssprüchen den Zusammenhang zerreißt, in dem es sich nur um die an den Vorwurf 15, 1f sich knüpfenden Verhandlungen handelt. Daher muß Luk. den Zusammenhang mit dem Vorigen wieder anknüpfen durch sein *ἀκούσαντες δὲ ταῦτα οἱ φαρισαῖοι* 16, 14a. Diese Worte können nur vom Evangelisten herrühren: denn unmöglich konnte L erst sagen wollen, daß die Pharisäer die nach 15, 13 ausdrücklich zu ihnen (übrigens zugleich zu den *γραμματεῖς*) gesprochenen Worte hörten. Luk. will freilich durch den Plur. *ταῦτα* dies Hören ausdrücklich zugleich auf das Gleichnis vom ungerechten Haushalter beziehen; aber auch das ist unmöglich, da dieses ja nach 16, 1 ausdrücklich zu den Jüngern gesprochen ist und nicht erhellt, wie die Pharisäer es hören konnten. Auch das *φιλάργυροι ὄντες* wird von Luk. herrühren, der die palästinischen Verhältnisse nicht so genau kennt; denn nirgends wird in den Evangelien gerade Geldgier den Pharisäern zum Vorwurf gemacht. Er will dadurch ihr Naserümpfen (*ἐξεμυκτήρ.*, nur noch 23, 35 in L) erklären, indem er es darauf bezieht, daß der notorisch Unvermögende es leicht habe, gegen den Reichtum zu predigen, während sie doch nach L damit die Beziehung des jüngeren Bruders auf sich ablehnen wollen. Somit bilden die im Text wiedergegebenen Worte die einzige Einleitung zu dem Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus, und daß sie wirklich erst das richtige Verständnis desselben sichern, während es Luk., wie noch heute die meisten, auf den Mißbrauch des Reichtums bezieht und es darum mit dem vom ungerechten Haushalter verknüpfte, ist S. 250f gezeigt worden. Ebenso ist S. 89f gezeigt, wie 16, 16ff Sprüche aus Q sind, durch die Luk. sein Verständnis des zweiten Teils des folgenden Gleichnisses vorbereiten wollte.

σου ἐν τῇ ζωῇ σου καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά, νῦν δὲ ὧδε παρακαλεῖται, σὺ δὲ ὀδυνᾶσαι. καὶ ἐπὶ πᾶσι τούτοις μεταξὺ ἡμῶν καὶ ὑμῶν χάσμα μέγα ἐστήρικται, ὅπως οἱ θέλοντες διαβῆναι ἔνθεν πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνανται, μηδὲ ἐκεῖθεν πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν· εἶπεν δέ· ἐρωτῶ σε οὖν, πάτερ, ἵνα πέμψῃς αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου — ἔχω γὰρ πέντε ἀδελφούς —, ὅπως διαμαρτύρηται αὐτοῖς ἵνα μὴ καὶ αὐτοὶ ἔλθωσιν εἰς τὸν τόπον τοῦτον τῆς βασάνου. λέγει δὲ Ἀβραάμ· ἔχουσι Μωϋσέα καὶ τοὺς προφήτας· ἀκουσάτωσαν αὐτῶν. ὁ δὲ εἶπεν· οὐχί, πάτερ Ἀβραάμ, ἀλλ' ἐάν τις ἀπὸ νεκρῶν πορευθῇ πρὸς αὐτούς, μετανοήσουσιν. εἶπεν δὲ αὐτῷ· εἰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδὲ ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ πεισθήσονται[15].

εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιποὺς τὴν παραβολὴν ταύτην[16]· ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερὸν προσεύξασθαι, ὁ εἷς φαρισαῖος καὶ ὁ ἕτερος τελώνης. ὁ φαρισαῖος σταθεὶς ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν προσηύχετο· ὁ θεός, εὐχαριστῶ σοι ὅτι οὐκ εἰμὶ ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, ἅρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί, ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης· νηστεύω δὶς τοῦ σαββάτου, ἀποδεκατεύω πάντα ὅσα κτῶμαι. ὁ δὲ τελώνης μακρόθεν ἑστὼς οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι εἰς τὸν οὐρανόν, ἀλλ' ἔτυπτεν τὸ στῆθος αὐτοῦ λέγων· ὁ θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ. λέγω ὑμῖν, κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον[17].

---

15) vgl. Lk. 16, 19–31. Auch hier habe ich das *τις* und *αὐτός* (16, 19 f. 24) gestrichen. Über das *ἀπέλαβες* 16, 25 vgl. Anm. 13, über das *ἐρωτῶ* 16, 29 vgl. II, Anm. 28. Nur in L kommt das *μνησθῆναι* 16, 25 (vgl. 1, 54. 72. 23, 42. 24, 6. 8) und das *στηρίζειν* 16, 26 (vgl. 9, 51. 22, 32) vor, und das *πέμπειν* 16, 24. 27 in 4, 26 und noch 7mal in L (in Mrk. nur einmal, bei Matth. 7mal). Das *κόλπος* 16, 22f kommt außer 6, 38 nur noch Joh. 1, 18. 13, 23, das *ἐπάρ. τ. ὀφθ.* 16, 23 außer 6, 20. 18, 13 noch Joh. 4, 35. 6, 5. 17, 1 vor (vgl. überhaupt noch das *ἐπαίρειν* Lk. 11, 27. 21, 28. 24, 50 in L). Über die Einmischung einer Reminiszenz an die johanneische Überlieferung von der Auferweckung des Lazarus vgl. S. 241.

16) vgl. Lk. 18, 9. Die offenbare Anspielung dieses Verses an 16, 15a zeigt deutlich, daß in L das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner hier stand und die Polemik Jesu gegen die über seine Sünderfreundschaft murrenden Pharisäer abschloß. Luk. hat es mit dem (irrtümlich, vgl. S. 88f) auf die Pflicht unermüdlichen Betens bezogenen Gleichnis vom ungerechten Richter (18, 1—8) verbunden, weil es ihm die Gesinnung zu lehren schien, in der das Gebet allein vor Gott Wert hat (vgl. S. 251. 292). Zu *τ. παραβολὴν ταύτην* vgl. Lk. 4, 23. 13, 6. 15, 3. Das *τινας* habe ich natürlich gestrichen.

17) vgl. Lk. 18, 10—14. Auch diesem Gleichnis hat Luk. eine viel zu allgemeine Deutung gegeben dadurch, daß er 18, 14b den Spruch aus Q

ἐπάρασα δὲ φωνὴν γυνὴ ἐκ τοῦ ὄχλου εἶπεν αὐτῷ· μακαρία ἡ κοιλία ἡ βαστάσασά σε καὶ μαστοὶ οὓς ἐθήλασας. εἶπεν δέ· μενοῦν μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες[18].

ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι ἐρωτᾷ αὐτὸν φαρισαῖος ὅπως ἀριστήσῃ παρ' αὐτῷ· εἰσελθὼν δὲ ἀνέπεσεν. ὁ δὲ φαρισαῖος ἰδὼν ἐθαύμασεν ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη πρὸ τοῦ ἀρίστου. εἶπεν δὲ ὁ κύριος πρὸς αὐτόν[19]·

Mt. 23, 12 angehängt hat. Er hat dabei übersehen, daß das Gleichnis durch 18, 14a bereits seine volle Deutung erhalten hat, und eine viel konkretere, sofern es lehrt, daß nicht der Tugendstolz die rechtfertigende Gnade Gottes erlangt, sondern die bußfertige Gesinnung, ein Gedanke, den sicher nicht ein Pauliner geprägt hat. Zu dem *τοὺς ὀφθ. ἐπᾶρ.* 18, 13 vgl. 16, 23 und dazu Anm. 15.

[18]) vgl. Lk. 11, 27. 28. An sich wissen wir nicht, wo die Anekdote vom seligpreisenden Weibe stand; denn Luk. hat sie in einen Zusammenhang aus Q eingeschaltet an Stelle des Besuchs der Verwandten Jesu, wo dieser ein ähnliches Wort sprach (S. 206. 289 f, vgl. S. 153). Allein da sie wie alles, was Luk. in diesem Abschnitt mit Q verflochten hat, aller Wahrscheinlichkeit nach aus L stammt (vgl. das 5 mal in der Geburtsgeschichte und noch 23, 29 vorkommende *κοιλία*), muß sie ihm in jenem Zusammenhange gegenwärtig gewesen sein; und wirklich stand sie wahrscheinlich in L, wie das Folgende zeigt, unmittelbar vor der Erzählung von dem Pharisäergastmahl, die, wie wir gleich sehen werden, an dieser Stelle in L folgte. Sie trennte also hier ähnlich wie die von den Verwandten Jesu zwei größere Reden, weshalb auch Luk. mit seinem *ἐγένετο ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα* sie die vorige Rede unterbrechen läßt. Wie diese Worte, habe ich auch das lukanische *τις* und *αὐτός* entfernt. L liebt solche Gegensätze, wie hier das seligpreisende Weib den murrenden Pharisäern gegenübersteht.

[19]) vgl. Lk. 11, 37—39a. Wir haben bereits Anm. 6 gezeigt, wie Luk. die Geschichte vom Pharisäergastmahl antizipierte, weil er die auf ihm geführten Reden mit den Weherufen in Q (Mt. 23) für identisch hielt und er diese in Q im Zusammenhange mit den anderen Streitreden in Kap. 11 fand. Sie muß in L auf die Verhandlungen mit den über seine Sünderfreundschaft murrenden Pharisäern gefolgt sein, wie diese auf das Pharisäergastmahl, bei welchem die Sabbatfrage zur Sprache kam, so daß L offenbar hier eine Reihe von Erzählungen brachte, welche die sich allmählich steigernde Feindschaft der Pharisäer gegen ihn darstellte. Bei Luk. hatten aber durch jene Antizipation die beiden Erzählungen von einem Pharisäergastmahl mit den sich anschließenden Stücken (also 14, 1 — 14. 15. 1 — 16, 31 mit 11, 37 — 13, 17) ihre Stellen vertauscht. Das *ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι* kann sehr wohl in L auf die längeren Reden Jesu 15, 1 — 16, 31 zurückgeblickt haben, weshalb Luk. den in L vorhergehenden Ausruf des seligpreisenden Weibes Jesum unterbrechen läßt (11, 27 f, vgl. Anm. 18). Über die charakteristischen Ausdrücke in L (*ἐρωτᾷ ὅπως*, wie 7, 3, *ἀριστήσῃ — ἄριστον*, wie 14, 12, *ἀνέπεσεν*, wie 14, 10, vgl.

νῦν ὑμεῖς οἱ φαρισαῖοι τὸ ἔξωθεν καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει πονηρίας. οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησεν; πλὴν δότε ἐλεημοσύνην, καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν[20]. *ἀλλὰ*

17, 7. 22, 14), wozu auch das ὁ κύριος im Eingange der Rede kommt, vgl. S. 206.

[20]) vgl. Lk. 11, 39—41. Wir haben hier offenbar eine Parallelüberlieferung von Mt. 23, 25f, die aber viel zu verschieden ist, als daß wir sie als eine Bearbeitung von Q durch Luk. betrachten könnten. In Q haben wir eine Rede an das Volk und die Jünger, in welcher Jesus durch eine rhetorische Apostrophe dies Wehe über die Pharisäer ausrief (vgl. Q V, Anm. 20); in L dagegen redet Jesus auf einem Pharisäergastmahl und beginnt daher nicht mit einem Weheruf, vielmehr deutet das νῦν an, daß früher die Frömmigkeitsübung der Pharisäer keineswegs so veräußerlicht war, wie jetzt, wo man alles Gewicht auf die äußeren Reinigkeitsübungen legte. Das hatte sich noch eben darin gezeigt, daß der Pharisäer sich darüber verwunderte, als Jesus sich zu Tische setzte, ohne vorher die üblichen Waschungen (vgl. Mk. 7, 2) vorzunehmen, da in L bei der ganzen vorigen Verhandlung ja die Zöllner und Sünder nach 15, 1 gegenwärtig waren, und ein Weib ἐκ τοῦ ὄχλου ihn selig pries (11, 27). In solcher Umgebung konnte Jesus aber leicht allerlei Verunreinigungen ausgesetzt sein. Daher ging auch der Vorwurf in L darauf, daß sie τὸ ἔξωθεν reinigen und nicht τὸ ἔσωθεν, das viel mehr voll πονηρία sei. Erst Luk. hat in seiner harmonisierenden Weise durch Einmischung des τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος wie des ἐξ ἁρπαγῆς καί aus Q einen durchaus widerspruchsvollen Text geschaffen, den keine Kunst der Exegese zu erklären im Stande gewesen ist. Denn dem Äußeren von Becher und Schüsseln kann nun einmal nicht das Innere der Menschen (ὑμῶν) entgegengesetzt werden; und es kann wohl der Inhalt der Schüssel aus Raub herrühren (vgl. das γέμει ἐξ in Q), aber nicht das Innere des Menschen voll ἁρπαγή sein. Das φαρισαῖε τυφλέ in Q, das allerdings zu dem Gastgeber unmöglich gesprochen sein kann, hat Luk. zwar durch das paulinische ἄφρονες gemildert, aber auch dies hat schwerlich in L gestanden. Dagegen zeigt 11, 40 noch ganz deutlich, daß in L lediglich dem Äußeren, das nach des Pharisäers Meinung Jesus vor dem ἄριστον hätte reinigen sollen, das Innere des Menschen gegenübergestellt wird, das Gott, der beides geschaffen, doch ebenso gereinigt haben will. Auch die Applikation 11, 41 ging in L einfach dahin, daß Äußeres und Inneres zugleich rein sei, wenn das Almosengeben (das L so zu empfehlen liebt, vgl. 3, 11. 12, 33) zeige, daß das Herz von Selbstsucht rein sei und durch keine äußere Unreinheit befleckt werden könne. Erst durch das τὰ ἐνόντα hat Luk. wieder eine Reminiszenz an Q eingebracht, wo die Applikation dahin geht, daß man den Inhalt der Schüssel rein halten solle, und dann auch das Äußere derselben erst wahrhaft rein sei, worum es sich ja in L nach 11, 38 gar nicht handelt (vgl. S. 263 Anm.). Daß der in Q vorhergehende Vorwurf Mt. 23, 23f, wie der in Q an die γραμματεῖς gerichtete (vgl. 23, 6f), hier von Luk. eingeschoben ist (11, 42f), weil sich alle wesentlichen Abweichungen von dem unserm Evangelisten allerdings nur aus Reminiszenz gegenwärtigen Text in L aufs einfachste aus seinen Reflexionen erklären,

(οὐαὶ ὑμῖν ὅτι) ἐστὲ ὡς τὰ μνημεῖα τὰ ἄδηλα, καὶ οἱ περιπατοῦντες ἐπάνω οὐκ οἴδασιν[21]. *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς ὅτι φορτίζετε τοὺς ἀνθρώπους φορτία δυσβάστακτα καὶ αὐτοὶ ἑνὶ τῶν δακτύλων ὑμῶν οὐ προσψαύετε τοῖς φορτίοις*[22]. *οὐαὶ ὑμῖν ὅτι οἰκοδομεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν προφητῶν, οἱ δὲ πατέρες ὑμῶν ἀπέκτειναν αὐτούς. ἄρα μάρτυρές ἐστε καὶ συνευδοκεῖτε τοῖς ἔργοις τῶν πατέρων ὑμῶν, ὅτι αὐτοὶ μὲν ἀπέκτειναν αὐτούς, ὑμεῖς δὲ οἰκοδομεῖτε*[23]. *διὰ*

---

ist S. 263f gezeigt worden. Dafür spricht schon das *ἀλλά*, da ja diese zwei Vorwürfe gar keinen Gegensatz zu 11, 41 bilden, wohl aber der in L folgende.

[21]) vgl. Lk. 11, 44. Hier bildet das *ἀλλά* aus 11, 42 einen trefflichen Gegensatz zu 11, 41, sofern den Pharisäern vorgeworfen wird, daß sie durch jene äußeren Reinigkeitsübungen eine Reinheit vorspiegeln, die sie doch tatsächlich nicht besitzen. Hier ist Mt. 23, 27 f offenbar eine Parallelüberlieferung, die in keinem Worte mit L übereinstimmt und den nachklingenden Grundgedanken zwar scheinbar festhält, ihn in Wirklichkeit aber in sein gerades Gegenteil verkehrt. Vgl. S. 264. Ob der Vorwurf mit *οὐαὶ ὑμῖν* in L eingeleitet war, erscheint mir sehr zweifelhaft, da das *ἀλλὰ ὑμεῖς ἐστε* den Gegensatz viel schlagender einführen würde.

[22]) vgl. Lk. 11, 46. Da Lk. 11, 45 offenbar eine der von Luk. komponierten Zwischenfragen ist, welche den Übergang von den Vorwürfen an die Pharisäer zu dem an die Gesetzeslehrer motivieren soll und doch in Wirklichkeit ganz undenkbar ist, da in 11, 44 schlechterdings nichts liegt, das auf ein *ὑβρίζειν* der *νομικοί* gedeutet werden konnte, so wird auch das *καί* vor *ὑμῖν* in unserem Verse Zusatz des Luk. sein. Dieser Vorwurf war vielleicht in L zuerst mit einem wirklichen Wehe als Apostrophe an die Gesetzeslehrer gerichtet, die durch ihre Gesetzeslehre es verschulden, daß man die Frömmigkeit in Äußerlichkeiten sucht, die nur den Schein der Gesetzeserfüllung haben, aber es keineswegs sind. Daß auch dieser Spruch eine durchaus selbständige Parallelüberlieferung von Q (Mt. 23, 4), ist S. 265 gezeigt worden. Matth. läßt ihn, wie alle Weherufe, gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer gerichtet sein, obwohl er doch, ebenso wie das Gebot, ihnen zu folgen, soweit sie auf dem Lehrstuhl des Moses sitzen, d. h. sein Gesetz halten lehren (Mt. 23, 2. 3a), ausschließlich auf die Gesetzeslehrer geht, die durch das Häufen der Gebote, mit denen sie angeblich nur die Anwendung des Gesetzes lehren, dasselbe zu einer unerträglichen Last machen, die zu tragen sie den Menschen nicht die geringste Hilfe leisten. Die Frucht solcher Gesetzeslehre kann nur ein Suchen der Gesetzeserfüllung in reinen Äußerlichkeiten sein.

[23]) vgl. Lk. 11, 47. 48. Hier kann sehr wohl das *οὐαὶ ὑμῖν ὅτι* in L gestanden haben, das sich zu den Pharisäern zurückwendet, da diese das größte Interesse hatten, im Hohenrat diese offiziellen Ehrenbezeugungen anzuregen. Nur war in L, wie alles Folgende zeigt, ausschließlich von den Denkmälern der Propheten die Rede. Daß hier aber nicht eine lukanische Bearbeitung von Mt. 23, 29—32 (in Q) vorliegt, sondern eine durchaus selbständige Parallelüberlieferung davon aus L, weil der Grund-

τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας, καὶ αὐτοὺς ἀποκτενοῦσιν, ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν τὸ ἐκκεχυμένον ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης. ναί, λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης[24].

κἀκεῖθεν ἐξελθόντος αὐτοῦ ἤρξαντο οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι δεινῶς ἐνέχειν καὶ ἀποστοματίζειν αὐτὸν περὶ πλειόνων, ἐνεδρεύοντες αὐτόν, θηρεῦσαί τι ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. ἐν οἷς ἐπισυναχθεισῶν τῶν μυριάδων τοῦ ὄχλου, ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους, ἤρξατο λέγειν πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ[25]· πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη. βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ[26]. δοκεῖτε ὅτι

gedanke völlig anders gewandt als in Q, ist S. 265 gezeigt worden. Vgl. auch Q V, Anm. 22.

[24]) vgl. Lk. 11, 49—51. Mit der von Q völlig verschiedenen Fassung des Vorigen hängt es zusammen, daß nun nicht Jesus, der ihnen Gelegenheit geben will, das Maß ihrer Väter vollzumachen, die Sendung neuer Propheten, Weisen und Schriftgelehrten (in den Aposteln) verheißt, sondern der Ratschluß der göttlichen Weisheit, solche zu senden, ihr selber in den Mund gelegt wird. Daß auch hier das *καὶ ἀποστόλους καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ διώξουσιν* statt des einfachen *αὐτοὺς ἀποκτενοῦσιν* in 11, 49, das *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* in 11, 50, und 11, 51 das *ἀπὸ αἵματος Ἄβελ — τοῦ οἴκου* Reminiszenzen an Q sind, die Luk. harmonisierend eingeflochten hat, ist S. 266 Anm. 2 gezeigt worden. Vgl. auch Q V, Anm. 23. Endlich ist auch das diesem gewaltigen Schluß der Rede matt nachhinkende Wehe gegen die *νομικοί* Lk. 11, 52 ohne Frage eine lukanische Reminiszenz an Mt. 23, 13 in Q (vgl. S. 267). Erst mit der Tilgung dieser Reminiszenzen bekommen wir eine Rede, wie sie L Jesum auf dem Pharisäergastmahl konnte halten lassen.

[25]) vgl. Lk. 11, 53. 12, 1a. Es ist sehr bemerkenswert, daß L, der, abweichend von den späteren Darstellungen, Jesum lange noch einen geselligen Verkehr mit den Pharisäern pflegen läßt, hier genau den Zeitpunkt markiert, wo es infolge seiner strengen Reden auf einem Pharisäergastmahl zu dem Bruch mit ihnen kam, die fortan ihm feindselig auflauerten, um ihm Worte zu entlocken, die ihn verderben mußten. Ebenso ist es charakteristisch für L, der solche Kontraste liebt, daß 12, 1 betont wird, wie unterdeß die Volksbegeisterung für Jesum nur immer wuchs, und wie infolgedessen jetzt eine ganz neue Art von Reden Jesu begann. (Vgl. S. 267. 290.) Welcher Art dieselben in L waren, kann man freilich erst erkennen, wenn man sich erinnert, daß alles, was Lk. 12, 2—48 folgt, von geringen Einschaltungen abgesehen, aus Q entnommen ist, und daß Luk. erst wieder 12, 49 zu L zurückkehrt.

[26]) vgl. Lk. 12, 49. 50. Die abrupte Art, in der diese Verse sich an die völlig fremdartigen Sprüche 12, 47f anschließen, ist für einen selbstständig schreibenden Schriftsteller ganz undenkbar. Sie erklärt sich nur, wenn hier ein Stück aus einer anderen Quelle eingeschoben ist, von dem Luk. annehmen zu müssen meinte, daß es ebenfalls in die 11, 53. 12, 1

εἰρήνην παρεγενόμην δοῦναι ἐν τῇ γῇ; οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἢ διαμερισμόν. ἔσονται γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν πέντε ἐν ἑνὶ οἴκῳ διαμεμερισμένοι· τρεῖς ἐπὶ δυσὶν καὶ δύο ἐπὶ τρισὶν διαμερισθήσονται, πατὴρ ἐπὶ υἱῷ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρί, μήτηρ ἐπὶ θυγατέρα καὶ θυγάτηρ ἐπὶ τὴν μητέρα, πενθερὰ ἐπὶ τὴν νύμφην αὐτῆς καὶ νύμφη ἐπὶ τὴν πενθεράν[27]. *καὶ διώξουσιν ὑμᾶς — — εἰς φυλακάς, ἀπαγομένους ἐπὶ βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου. ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον. θέτε οὖν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν μὴ προμελετᾶν ἀπολογηθῆναι. ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν ᾗ οὐ δυνήσονται ἀντιστῆναι ἢ ἀντειπεῖν ἅπαντες οἱ ἀντικείμενοι ὑμῖν. καὶ θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται. ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσεσθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν*[28].

---

gezeichnete Situation hineingehörte (vgl. Q V, Anm. 25. VI, Anm. 1), und er nun zu L zurückkehrte, wo sich diese Verse direkt an 12, 1a anschlossen. Dort hatten sie nämlich ihren sehr guten Zusammenhang. Der Gegensatz seiner Feinde zu der Begeisterung der Massen für ihn legte Jesu den Gedanken nahe an das Feuer der Zwietracht, das er im Volke entzünden müsse, und das doch erst entbrennen konnte, wenn dasselbe mit Bewußtsein über seine wahre Bedeutung für ihn gegen die Bestreiter derselben Partei ergriff. Das konnte aber erst geschehen, wenn sein Lebenswerk im Tode sich vollendet hatte, und so ergreift ihn hier der Gedanke an das schwere Geschick, das ihm bevorsteht. Wie selbst in ganz einander fremden Überlieferungskreisen sich gewisse Bildworte Jesu völlig gleich erhalten konnten, zeigt das Bild von der Leidenstaufe, vgl. mit Mk. 10, 38f.

[27]) vgl. Lk. 12, 51—53. Unmöglich kann Luk. nur die beiden Verse 12, 49f aus L aufgenommen haben, um dann wieder zu Q überzugehen. Es müssen also auch diese Verse, die sich ohnehin an das Vorige aufs engste anschließen, weil sie ja nur die Zwietracht schildern, die Jesu Sache erregen wird, hier in L gefolgt sein. Allerdings findet sich nun eine Parallele dazu in Q (Mt. 10, 34—36). Es ist aber S. 255f gezeigt, daß hier nicht eine Bearbeitung derselben durch Luk. vorliegt, sondern eine völlig selbständige Parallelüberlieferung, die auch an einer Reihe von Ausdrücken, die für L charakteristisch sind, erkennbar wird.

[28]) vgl. Lk. 21, 12—19. Nur an dieser Stelle können in L die Weissagungen der Jüngerverfolgungen gestanden haben, die ja auch in Q im Zusammenhang mit der Weissagung der Zwietracht standen, die Jesus bringen müsse (vgl. S. 291). Aber Matth. hat sie in die Aussendungsrede (10, 17—22), Mrk. in die Parusierede verflochten (13, 9—13). Luk. hat nach Mrk. gemeint, ihnen in dieser ihre Stelle anweisen zu müssen, aber er besaß noch eine ganz andere Überlieferung derselben, die nur auf L zurückgeführt werden kann, und die er schon deshalb hier aufnahm, weil er die aus Q bereits 12, 11f verwertet hatte. Es ist S. 272 gezeigt, wie 21, 12 der Eingang dieser Weissagung mit Mk. 13, 9, an dessen Stelle er sie ja einschob, in einer Weise verflochten ist, daß wir seine ursprüngliche Form nicht mehr herzustellen imstande sind. Dagegen zeigt 21, 13—15 eine in Form und Inhalt so völlig selbständige Wiedergabe der Gedanken aus

παρῆσαν δέ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ἀπαγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων ὧν τὸ αἷμα Πειλᾶτος ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν. καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· δοκεῖτε ὅτι οἱ Γαλιλαῖοι οὗτοι ἁμαρτωλοὶ παρὰ πάντας τοὺς Γαλιλαίους ἐγένοντο, ὅτι ταῦτα πεπόνθασιν; οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἐὰν μὴ μετανοῆτε, πάντες ὁμοίως ἀπολεῖσθε. ἢ ἐκεῖνοι οἱ δεκαοκτώ, ἐφ' οὓς ἔπεσεν ὁ πύργος ἐν τῷ Σιλωὰμ καὶ ἀπέκτεινεν αὐτούς, δοκεῖτε ὅτι αὐτοὶ ὀφειλέται ἐγένοντο παρὰ πάντας τοὺς ἀνθρώπους τοὺς κατοικοῦντας Ἰερουσαλήμ; οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἐὰν μὴ μετανοήσητε, πάντες ὡσαύτως ἀπολεῖσθε[29]. *ἔλεγεν δὲ ταύτην τὴν παραβολήν· συκῆν εἶχεν ἄνθρω-*

Mk. 13,9.11 (= Mt. 10,17—20), daß Luk. hier sicher die Parallelüberlieferung derselben aus L wiedergegeben hat. Lk. 21, 16f ist wieder in der harmonisierenden Weise des Luk. Mk. 13, 12. 13a (= Mt. 10, 21. 22a) eingeflochten, wie daraus erhellt, daß dadurch der Zusammenhang von Lk. 21, 13 mit 21, 18f bis zum offenbaren, wenn auch durch das *ἐξ ὑμῶν* 21, 16 gemilderten Widerspruch zerrissen wird. Denn in L war es wirklich so dargestellt, daß Christus in der Verfolgung für die Jünger Zeugnis ablegen werde, indem er sie zu sieghafter Verteidigung kräftigt, und ihnen darum kein Haar gekrümmt wird. Vgl. Näheres S. 273. Das so auffallend an Lk. 14,12 (L) erinnernde *ἀδελφ. καὶ συγγ. καὶ φίλων* ist vielleicht eine Reminiszenz an die Fassung von 21, 16 in L, in welchem Falle sich der Spruch aufs genaueste an Lk. 12, 53 anschließen würde. Bem. noch das *θέτε ἐν τ. καρδ.* 21, 14, das ganz an 1, 66 in L erinnert, das ATliche *σοφία κ. στόμα* (vgl. Exod. 4, 10), das *οἱ ἀντικείμενοι* 21, 15, das nur noch in einem Stück aus L (Lk. 13, 17) vorkommt, und die ATliche Verheißung in dem *θρὶξ ἐκ τ. κεφαλῆς* 21, 18 (1 Sam. 14, 45. 1 Reg. 1, 52), alles Ausdrücke, welche zeigen, daß hier nicht eine Bearbeitung des Markustextes durch Luk. vorliegen kann, sondern, daß diese Sprüche aus L herrühren.

[29]) vgl. Lk. 13, 1—5. Wir sahen, daß die kleine Volksrede Lk. 12, 54—59 aus Q eingeschaltet ist (vgl. S. 91f), wo sie wahrscheinlich auf die große Jüngerrede folgte, die Luk. zuletzt aus Q gebracht hat (12, 22—48, vgl. Q VI Anm. 12), so daß sich in L diese Bußmahnungen unmittelbar an das zuletzt in L nachgewiesene Stück anschlossen (vgl. Anm. 28). Es mußte dem Evangelisten um so willkommener sein, als es erst die richtige Deutung gab für die Art, wie Jesus im Gleichnis gelehrt hatte, sich rechtzeitig mit Gott abzufinden (12, 58f). Denn daß er damit die von ihm geforderte *μετάνοια* meinte, kann doch keinem Zweifel unterliegen (vgl. S. 245). Dasselbe stammte auch sicher aus L, da die Art, wie von den Galiläern geredet wird, und die in ihm erwähnten jerusalemischen Vorfälle als viel besprochene vorausgesetzt werden, nur in einer in Judäa geschriebenen Quelle möglich war. Bem. noch das *δοκεῖτε* 13, 2. 4, das an 10, 36. 12, 51. 19, 11. 24, 37 in L erinnert, und vgl. *οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλά* 13, 3. 5 mit 12, 51, wie mit 1, 60. 16, 30. 17, 8; das *παρά* c. Acc. 13, 2. 4 steht überhaupt nur noch 3, 13. 18, 14 in dem Sinne, wie hier, und das *ὁμοίως* 13, 3 ist doch auffallend häufig in L (vgl. 3, 11. 5, 33. 6, 31. 10, 32. 37. 16, 25).

πος πεφυτευμένην ἐν τῷ ἀμπελῶνι αὐτοῦ καὶ ἦλθεν ζητῶν καρπὸν ἐν αὐτῇ καὶ οὐχ εὗρεν. εἶπεν δὲ πρὸς τὸν ἀμπελουργόν· ἰδοὺ τρία ἔτη ἀφ' οὗ ἔρχομαι ζητῶν καρπὸν ἐν τῇ συκῇ ταύτῃ καὶ οὐχ εὑρίσκω· ἔκκοψον αὐτήν· ἵνα τί καὶ τὸν τόπον καταργεῖ; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς λέγει αὐτῷ· κύριε, ἄφες αὐτὴν καὶ τοῦτο τὸ ἔτος, ἕως ὅτου σκάψω περὶ αὐτὴν καὶ βάλω κόπρια. κἂν μὲν ποιήσῃ εἰς τὸ μέλλον, — εἰ δὲ μήγε, ἐκκόψεις αὐτήν[30].

ἦν δὲ διδάσκων ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν ἐν τοῖς σάββασιν. καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἔχουσα ἀσθένειαν ἔτη δεκαοκτὼ καὶ ἦν συγκύπτουσα καὶ μὴ δυναμένη ἀνακύψαι εἰς τὸ παντελές. ἰδὼν δὲ αὐτὴν ὁ Ἰησοῦς προσεφώνησεν καὶ εἶπεν αὐτῇ· γύναι, ἀπολέλυσαι τῆς ἀσθενείας σου. καὶ ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας, καὶ παραχρῆμα ἀνορθώθη. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος, ἀγανακτῶν ὅτι τῷ σαββάτῳ ἐθεράπευσεν ὁ Ἰησοῦς, ἔλεγεν τῷ ὄχλῳ ὅτι ἓξ ἡμέραι εἰσὶν ἐν αἷς δεῖ ἐργάζεσθαι· ἐν αὐταῖς οὖν ἐρχόμενοι θεραπεύεσθε, καὶ μὴ τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου. ἀπεκρίθη δὲ αὐτῷ ὁ κύριος καὶ εἶπεν· ὑποκριταί, ἕκαστος ὑμῶν τῷ σαββάτῳ οὐ λύει τὸν βοῦν αὐτοῦ ἢ τὸν ὄνον ἀπὸ τῆς φάτνης καὶ ἀπαγαγὼν ποτίζει; ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ οὖσαν ἣν ἔδησεν ὁ σατανᾶς, ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη, οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου; καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ κατῃσχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ. καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτοῦ[31].

---

[30]) vgl. Lk. 13, 6—9. In L schloß sich an diese Bußmahnungen das Gleichnis vom Feigenbaum (bem. das in L so häufige *ἔλεγεν ταύτην τ. παραβ.* und dazu Anm. 16), welches zeigte, daß dem Volk noch eine bestimmte Bußfrist geschenkt sei, jene Ermahnungen zu befolgen (vgl. S. 246). Für das lukanische *τις* habe ich das gewöhnliche *ἄνθρωπος* eingesetzt.

[31]) vgl. Lk. 13, 10—17. Es ist S. 246 gezeigt worden, wie sich an das Vorige die zweite Sabbatheilung anschloß, welche bewies, daß Jesus die dem Volk noch geschenkte Bußfrist nutzte, um lehrend und heilend den Kindern Abrahams (vgl. 13, 16) das Heil zu bringen. Luk. hat, durch ein Mißverständnis des Wortes 13, 16 bewogen, die Krankheit des Weibes auf Besessenheit zurückgeführt (vgl. das natürlich gestrichene *πνεῦμα* 13, 11), obwohl von keiner Dämonenaustreibung die Rede ist, sondern die Darstellung der Heilung und das Wort des Synagogenvorstehers aufs klarste zeigt, daß es sich um die Heilung einer gewöhnlichen Lähmung durch Handauflegung handelt. Auch von dem *καὶ ἐδόξαζεν τὸν θεόν* 13, 12 ist S. 207 bemerkt, daß es eine sehr häufige Einschaltung des Luk. ist. Daß die Erzählung aus L stammt, zeigt schon das dieser Quelle so eigentümliche *ὁ κύριος* 13, 15, aber auch das *ἀνακύψαι* 13, 11, das nur noch 21, 28, das *τ. ἡμέρᾳ τ. σαββ.* 13, 14. 16, das nur noch 14, 5 (in Act. zweimal mit dem Plur. *τῶν σαββ.*), das *φάτνη* 13, 15, das nur noch dreimal in

καὶ εἶπεν· ἄνθρωπος ἐποίει δεῖπνον μέγα καὶ ἐκάλεσεν πολλούς. καὶ ἀπέστειλεν τὸν δοῦλον αὐτοῦ τῇ ὥρᾳ τοῦ δείπνου εἰπεῖν τοῖς κεκλημένοις· ἔρχεσθε, ὅτι ἤδη ἕτοιμά ἐστιν. καὶ ἤρξαντο ἀπὸ μιᾶς πάντες παραιτεῖσθαι. ὁ πρῶτος εἶπεν αὐτῷ· ἀγρὸν ἠγόρασα καὶ ἔχω ἀνάγκην ἐξελθὼν ἰδεῖν αὐτόν. ἐρωτῶ σε, ἔχε με παρῃτημένον. καὶ ἕτερος εἶπεν· ζεύγη βοῶν ἠγόρασα πέντε καὶ πορεύομαι δοκιμάσαι αὐτά· ἐρωτῶ σε, ἔχε με παρῃτημένον. καὶ ἕτερος εἶπεν· γυναῖκα ἔγημα, καὶ διὰ τοῦτο οὐ δύναμαι ἐλθεῖν. καὶ παραγενόμενος ὁ δοῦλος ἀπήγγειλεν τῷ κυρίῳ αὐτοῦ ταῦτα. τότε ὀργισθεὶς ὁ οἰκοδεσπότης εἶπεν τῷ δούλῳ αὐτοῦ· ἔξελθε ταχέως εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως καὶ τοὺς πτωχοὺς καὶ ἀναπήρους καὶ τυφλοὺς καὶ χωλοὺς εἰσάγαγε ὧδε. καὶ εἶπεν ὁ δοῦλος· κύριε, γέγονεν ὃ ἐπέταξας, καὶ ἔτι τόπος ἐστίν. καὶ εἶπεν ὁ κύριος πρὸς τὸν δοῦλον· ἔξελθε εἰς τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμούς, καὶ ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος[32].

Kap. 2, und das οἱ ἀντικείμ. αὐτῷ, das nur noch 21, 15 in L vorkommt (vgl. Anm. 28).

[32]) vgl. Lk. 14, 16—23. Da Lk. 13, 18—35 nach S. 93 f. 97 f aus Q entnommen ist, so folgte in L hier das Gleichnis vom großen Abendmahl; denn daß 14, 1—14 von Luk. irrtümlich hier eingereiht ist und in L an der Stelle stand, wo Luk. eine andere Geschichte von einem Pharisäergastmahl gebracht hat, haben wir Anm. 6 gezeigt. Luk. meinte, daß eben dieses in L soviel früher erzählte Pharisäergastmahl Jesu den Anlaß gegeben habe, jenes Gleichnis zu sprechen, das von einem großen Gastmahl handelte, zumal er sicher nicht verkannte, daß zu den Erstberufenen des Gleichnisses vor allem die Pharisäer gehörten, unter denen Jesus saß. Er hat aber trotzdem wohl gefühlt, daß dort keine recht passende Gelegenheit für dies Gleichnis sich fand, und daher versucht, es durch den Ruf eines Tischgenossen zu motivieren (Lk. 14, 15), für den man aber selbst im Zusammenhange des Luk. durchaus keinen stichhaltigen Anlaß sieht (wonach die Darstellung auf S. 268 zu verbessern ist). Vielleicht hat auch die auffallende Ähnlichkeit von 14, 13 mit 14, 21 den Evangelisten auf die Erzählung vom Pharisäergastmahl gebracht; aber dieselbe beweist doch nur, daß beide Stücke von derselben Hand (L) herrühren, an die auch das ἐρωτῶ 14, 18. 19 (vgl. II, Anm. 28), das παραγενόμενος 14, 21 (vgl. 7, 4, 20. 12, 51. 19, 16. 22, 52) und das τόπος ἐστίν 14, 22 (vgl. 2, 7) erinnert. Dagegen hatte das Gleichnis im Zusammenhange mit den Bußmahnungen bei L (13, 1—9) seine gute Stelle, da es die, welche denselben nicht folgen, mit ihrer Ersetzung durch die an ihrer Stelle berufenen Heiden bedroht. Nur 14, 24 dürfte ein Zusatz des Luk. von seinem heidenchristlichen Standpunkt aus sein; denn das Gleichnis an sich lehrt nicht, daß ganz Israel verworfen wird, da zuerst die Zöllner und Sünder an Stelle derer, die zunächst ein Anrecht auf das Gottesreich zu haben glaubten, berufen werden und die dazu berufenen Heiden nur die Lücke, die sie gelassen, ausfüllen. Ohnehin setzt ja der Spruch voraus, daß

συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, καὶ στραφεὶς εἶπεν πρὸς αὐτούς[33]· *εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι τε καὶ τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής*[34]. *τίς γὰρ ἐξ ὑμῶν θέλων πύργον οἰκοδομῆσαι οὐχὶ πρῶτον καθίσας ψηφίζει τὴν δαπάνην, εἰ ἔχει εἰς ἀπαρτισμόν; ἵνα μήποτε θέντος αὐτοῦ θεμέλιον καὶ μὴ ἰσχύοντος ἐκτελέσαι πάντες οἱ θεωροῦντες ἄρξωνται αὐτῷ ἐμπαίζειν, λέγοντες ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἤρξατο οἰκοδομεῖν καὶ οὐκ ἴσχυσεν ἐκτελέσαι. ἢ τίς βασιλεὺς πορευόμενος ἑτέρῳ βασιλεῖ συμβαλεῖν εἰς πόλεμον οὐχὶ καθίσας πρῶτον βουλεύσεται εἰ δυνατός ἐστιν ἐν δέκα χιλιάσιν ὑπαντῆσαι τῷ μετὰ εἴκοσι χιλιάδων ἐρχομένῳ ἐπ' αὐτόν; εἰ δὲ μήγε, ἔτι αὐτοῦ πόρρω ὄντος πρεσβείαν ἀποστείλας ἐρωτᾷ τὰ πρὸς εἰρήνην. οὕτως οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν, ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής*[35]· *οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα ἐπ' ἄροτρον καὶ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω εὔθετός ἐστιν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ*[36].

Jesus zu den Tischgästen spricht, also die Situation, welche Luk. erst durch seine Einschaltung geschaffen hat. Über das Verhältnis des Gleichnisses zu seiner völlig andern Parallelüberlieferung in Q (Mt. 22, 1—14), bei dem selbst die harmonisierende Kunst des Luk. versagt hat, vgl. S. 268 f.

[33]) vgl. Lk. 14, 25. Hieran schloß sich in L eine Rede an die Jesu nachfolgenden Volksmassen, die dadurch den Schein erweckten, seine Jünger werden zu wollen, und denen er darum die strengen Anforderungen vorhielt, die er an seine Jünger machen müsse. Das *συνπορ.* kommt nur noch 7, 11. 24, 15 in L vor, und das *στραφείς* wenigstens noch 5mal. Vgl. S. 254.

[34]) vgl. Lk. 14, 26. 27. Daß dies keine lukanische Bearbeitung von Mt. 10, 37—39, sondern eine völlig selbständige Parallelüberlieferung in L, ist S. 255 ausreichend erwiesen, namentlich auch aus den johanneischen Anklängen, die sich nur bei L finden.

[35]) vgl. Lk. 14, 28—33. Die beiden Gleichnisse sind aus L, wie schon die auf 14, 26. 27 zurückweisende Anwendung zeigt. Bem. noch das *ἐρωτᾷ* 14, 32 und dazu II Anm. 18, das *δαπάνη* 14, 28, das, wie das zugehörige Verbum 15, 14, nur in L vorkommt, das *θεμέλιον τιθέναι* 14, 29, wie 6, 48, das *συμβαλεῖν* 14, 31, wie 2, 19, das *εἰρήνη* im Sinne von Frieden 14, 32, wie 12, 51. Auch das *ἰσχύειν* c. inf. 14, 29. 30 ist doch in L besonders häufig (vgl. 6, 48. 14, 6. 20, 26).

[36]) vgl. Lk. 9, 62. Hier stand wahrscheinlich der Spruch, den Luk. den Jüngergesprächen aus Q (Mt. 8, 19—22, vgl. S. 99 f) hinzugefügt hat. Scheint doch in der von Luk. komponierten Veranlassung noch das

εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· προσέχετε ἑαυτοῖς. ἐὰν ἁμάρτῃ ὁ ἀδελφός σου (εἰς σέ), ἐπιτίμησον αὐτῷ, καὶ ἐὰν μετανοήσῃ, ἄφες αὐτῷ. καὶ ἐὰν ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ καὶ ἑπτάκις ἐπιστρέψῃ πρὸς σὲ λέγων· μετανοῶ, ἀφήσεις αὐτῷ[37]. *καὶ εἶπαν οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ· πρόσθες ἡμῖν πίστιν. εἶπεν δὲ ὁ κύριος· εἰ ἔχετε πίστιν, ἐλέγετε ἂν τῇ συκαμίνῳ ταύτῃ· ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθητι ἐν τῇ θαλάσσῃ· καὶ ὑπήκουσεν ἂν ὑμῖν. τίς δὲ ἐξ ὑμῶν δοῦλον ἔχων ἀροτριῶντα ἢ ποιμαίνοντα, ὃς εἰσελθόντι ἐκ τοῦ ἀγροῦ ἐρεῖ αὐτῷ· εὐθέως παρελθὼν ἀνάπεσε; ἀλλ᾽ οὐχὶ ἐρεῖ αὐτῷ· ἑτοίμασον τί δειπνήσω, καὶ περιζωσάμενος διακόνει μοι ἕως φάγω καὶ πίω, καὶ μετὰ ταῦτα φάγεσαι καὶ πίεσαι σύ; μὴ ἔχει χάριν τῷ δούλῳ ὅτι ἐποίησεν τὰ διαταχθέντα; οὐ δοκῶ· οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ποιήσητε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν, λέγετε ὅτι δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν, ὃ ὠφείλομεν ποιῆσαι πεποιήκαμεν*[38].

ἀποτάσσεσθαι aus Lk. 14, 33 nachzuklingen (vgl. S. 239). Da Luk. den Spruch schon gebracht hatte, hat er ihn hier durch einen aus Q (Lk. 14, 34f = Mt. 5, 13) ersetzt, dessen Stelle wir dort allerdings nicht nachweisen konnten. Das *ἄροτρος* kommt, wie das dazu gehörige Verbum (17, 7) nur in L vor.

[37]) vgl. Lk. 17, 1—4. Da Lk. Kap. 15. 16, wie wir sahen, in L auf 14, 1—14 folgte (vgl. Anm. 11—15) und nur von Luk. hinter 14, 15—35 gestellt ist, weil er jenes Gleichnis vom großen Abendmahl auf dem Pharisäergastmahl 14, 1 gesprochen glaubte, so folgten nach der Volksrede 14, 26—35 in L Jüngerreden mit der dort gewöhnlichen Einleitung. Allein es ist S. 145f gezeigt, daß 17, 1f gar nicht aus L stammt, sondern aus Q (Mt. 18, 6. 7). Diese Sprüche sind aber von Luk. hier eingefügt, weil er in 17, 3f, nicht ganz mit Unrecht, eine Parallelüberlieferung von Mt. 18, 15—22 sah, obwohl doch im Grunde dieselbe einen ganz andern Ausgangspunkt nimmt. Es ist ja hier schon in 17, 3 nach dem Zusammenhang mit 17, 4 zweifellos von Versündigungen gegen den Bruder die Rede, und vielleicht hat Luk. das *εἰς σέ* in 17, 3 wirklich nur in Erinnerung an Mt. 18, 15 weggelassen, wo davon allerdings durchaus nicht die Rede, ist (vgl. S. 252). Bem. noch das *προσέχετε ἑαυτοῖς* 17, 3 (ohne *ἀπό*), das nur noch in L (21, 34) vorkommt, das *ἑπτάκις τῆς ἡμέρας* aus Ps. 119, 164, das doch wohl nur L benutzte, und vgl. das *ἐπιστρέψῃ πρός* 17, 4 mit 1, 16. 17, wo sehr wohl nach Mal. 3, 23 LXX *πρός* gestanden haben kann, das nur von Luk. nach dem Verb. in *ἐπί* konformiert ist.

[38]) vgl. Lk. 17, 5—10. In welchem Zusammenhang dies Stück in L mit dem Vorigen stand und wie dadurch erst das Gleichnis vom Knecht seinen richtigen Sinn empfängt, sowie weshalb das *ὡς κόκκον σινάπ.* ein Zusatz des Luk. aus Mt. 17, 20 sein muß, ist S. 253f eingehend dargelegt. Hier erkennt man die Hand von L sofort an den *οἱ ἀπόστολοι* (vgl. S. 235), an dem *τῷ κυρίῳ — ὁ κύριος* 17, 5f, an der Einleitung des Gleichnisses mit *τίς ἐξ ὑμῶν ἔχων* 17, 7, wie 14, 28, an dem *ἀροτριῶντα* 17, 7, verglichen mit 9, 62, und an dem *ἀνάπεσε* 17, 7, wie 11, 37. 14, 10. 22, 14. Zu *ἀλλ᾽ οὐχί* vgl. Anm. 29, zu *τὰ διαταχθέντα ὑμῖν* 17, 9. 10 vgl. 3, 13.

ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι καιόμενοι· καὶ ὑμεῖς ὅμοιοι ἀνθρώποις προσδεχομένοις τὸν κύριον ἑαυτῶν, πότε ἀναλύσῃ ἐκ τῶν γάμων, ἵνα ἐλθόντος καὶ κρούσαντος εὐθέως ἀνοίξωσιν αὐτῷ. μακάριοι οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι, οὓς ἐλθὼν ὁ κύριος εὑρήσει γρηγοροῦντας· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς καὶ παρελθὼν διακονήσει αὐτοῖς. κἂν ἐν τῇ δευτέρᾳ, κἂν ἐν τῇ τρίτῃ φυλακῇ ἔλθῃ καὶ εὕρῃ οὕτως, μακάριοί εἰσιν ἐκεῖνοι[39]. *ἐκεῖνος δὲ ὁ δοῦλος ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ μὴ ἑτοιμάσας ἢ ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ δαρήσεται πολλάς· ὁ δὲ μὴ γνούς, ποιήσας δὲ ἄξια πληγῶν, δαρήσεται ὀλίγας*[40].

καὶ εἰσερχομένου αὐτοῦ εἰς κώμην ἀπήντησεν δέκα λεπροί, οἳ ἔστησαν πόρρωθεν. καὶ ἦραν φωνὴν λέγοντες· Ἰησοῦ ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς. καὶ ἰδὼν εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτούς, ἐκαθαρίσθησαν. εἷς δὲ ἐξ αὐτῶν, ἰδὼν ὅτι ἰάθη, ὑπέστρεψεν καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ, εὐχαριστῶν αὐτῷ· καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρείτης. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· οὐχ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν; οἱ δὲ ἐννέα ποῦ; οὐχ εὑρέθησαν ὑποστρέψαντες δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ, εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος[41]*;*

---

[39]) vgl. Lk. 12, 35—38. Es ist S. 240 gezeigt, daß das Gleichnis von den wachsamen Knechten von Luk. an die Stelle des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen eingereiht ist, zu dem es eine Art Parallelüberlieferung in L bildet, in der noch die *λύχνοι καιόμενοι* und, natürlich hier ganz anders angewandt, das *ἐκ τῶν γάμων*, sowie das Öffnen der verschlossenen Tür und das *γρηγορεῖν* nachklingt. Wir können daher nicht wissen, wo das Gleichnis in L stand. Aber es erinnert in ihm so viel an das vorige Gleichnis, dessen richtiges Verständnis eigentlich erst durch dies Pendant dazu sichergestellt wird, daß die Vermutung naheliegt, es sei in L auf dasselbe gefolgt. Es liegt auch ganz in der Linie der Erörterungen darüber, wie die Jünger den Lohn ihrer Treue erst erwarten können, wenn sie ihre Pflicht ganz erfüllt haben, mag sich auch die Stunde der Erprobung noch so lange hinziehen. Vgl. das *περιζώνν.* 12, 35. 37, das nur noch 17, 8 in L vorkommt, das *παρελθών* 12, 37, das in diesem Sinne überhaupt nur noch 17, 7 steht, das *διακονεῖν* c. dat. 12, 37 mit 17, 8 und 8, 3 in L. Bem. noch die Zählung nach jüdischer Weise von drei Nachtwachen in der judenchristlichen Quelle, während Mk. 13, 35 vier zählt, und das *προσδέχεσθαι* 12, 36, wie 2, 25. 38 in L.

[40]) vgl. Luk. 12, 47. 48a. Es liegt auf der Hand, daß diese Sprüche die Deutung des vorigen Gleichnisses sind (vgl. S. 240, wo auch gezeigt ist, weshalb sie Luk. erst später nachgebracht hat). Zu dem *πληγῶν* 12, 48 vgl. 10, 30 in L.

[41]) vgl. Lk. 17, 12—19. Natürlich ist 17, 11 eine der wiederholten

πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην. ποιήσατε ἑαυτοῖς βαλλάντια μὴ παλαιούμενα, θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς[42]. — — *ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους (ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας), ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ, δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς*[43]. — — *οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται. οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν οὐκ —· οὐδὲ γὰρ*

Erinnerungen des Luk. daran, daß Jesus sich auf der Reise nach Jerusalem befand, um zu erklären, wie er auf der Grenze zwischen Galiläa und Samaria einem Samariter in Gemeinschaft mit neun Juden begegnen konnte. Auch das dem Luk. so beliebte *μετὰ φωνῆς μεγάλης* (4, 33. 8, 28) *δοξάζων τὸν θεόν* (17, 15, vgl. 5, 25 und dazu S. 166; 13, 13 und dazu S. 51) scheint mir ein Zusatz zu sein, durch den Luk. erklären wollte, wie Jesus von dem mangelnden *δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ* bei den andern reden konnte, da auch der Samariter nach 17, 16 nur ihm gedankt hatte, aber nach Jesu Auffassung eben als dem, durch den ihm Gott die Heilung verschafft. Das unnötige lukanische *τινί, ἄνδρες* und *αὐτοί* 17, 13 f habe ich gestrichen, ebenso aber auch v. 19, der ganz wie 7, 50 nach Mk. 5, 34 gebildet ist (vgl. S. 205 f). Das *εἰσερχ. εἰς κώμην* 17, 12 knüpft offenbar an 9, 56. 10, 38 an. Bem. noch das 5, 12 von Luk. erklärte *λεπρός* 17, 12, das wie 4, 27 aus L beibehalten, das *ἦραν φωνήν* 17, 13, wie 11, 27, und das *παρὰ τοὺς πόδας* wie 7, 38. 10, 39 in L. Über die sachliche Anreihung dieser Erzählung an das vorige Jüngergespräch vgl. S. 254. Was dort gesagt ist, leidet auch keinen Abbruch dadurch, wenn an das Gleichnis 17, 7—10 sich noch das Gleichnis 12, 35—38 anreihte, worauf dort noch nicht reflektiert ist. Denn je mehr der Mangel voller Bewährung der Treue nur Strafe nach sich ziehen kann (12, 47. 48a), desto weniger kann die Leistung derselben irgendeinen Lohn erwarten. Nicht Dank dafür soll man begehren, sondern Dankbarkeit erweisen für das vom Herrn Empfangene.

[42]) vgl. Lk. 12, 33. Daß dieser Spruch aus L stammt, zeigt schon das *δότε ἐλεημοσύνην* 11, 41. Da ihn Luk. in nicht ganz gelungener Weise harmonisierend mit Mt. 6, 20 f (vgl. Lk. 12, 33 fin. und 34) verbunden hat (S. 239), so kennen wir seine Stelle in L nicht und können ihn nur vermutungsweise an den Schluß der Jüngerreden dieses Teils anreihen.

[43]) vgl. Lk. 16, 9. Es ist S. 249 gezeigt, daß dieser Spruch in das Gleichnis vom ungerechten Haushalter nicht hineingehört, da dies 16, 8 seine völlig ausreichende Deutung erhält. Luk. hat darin eine allegorisierende Deutung desselben gesehen, die im Gleichnis durchaus nicht intendiert war. Aber der Spruch kann auch nicht von Luk. selbst gebildet sein, sondern rührt wohl wesentlich aus L her und mag wohl im Zusammenhang mit dem Vorigen gestanden haben (vgl. den Nachklang des *ἀνέκλειπτον* in *ὅταν ἐκλίπῃ*). Sehr verdächtig ist nur das *ἐκ τοῦ μαμ. τ. ἀδικ.*, das wohl von Luk. aus den in Q folgenden Sprüchen 16, 11. 13 antizipiert ist. Aber was dafür in L stand, können wir natürlich nicht wissen. Klar ist nur, daß der Spruch eine parabolische Begründung von 12, 33a ist und von dem irdischen *θησαυρός* redet, den man als Almosen geben soll.

ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται· υἱοὶ γάρ εἰσιν θεοῦ, τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες, ὡς καὶ Μωϋσῆς ἐμήνυσεν, λέγων κύριον τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ θεὸν Ἰσαὰκ καὶ θεὸν Ἰακώβ· πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν[44]. — — *πολλοὶ ἐλεύσονται λέγοντες· ὁ καιρὸς ἤγγικεν· μὴ πορευθῆτε ὀπίσω αὐτῶν*[45]. — — *ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ*

[44]) vgl. Lk. 20, 34—38. Diese Sprüche hat Luk. in das Sadduzäergespräch Mk. 12 verflochten, mit dem sie aber sichtlich gar nichts zu tun haben, da die Auferstehung nur ganz gelegentlich 20, 36 ohne jede polemische Beziehung erwähnt wird. Sie handeln von der Ehe, die nur dem gegenwärtigen Aeon angehöre, und begründen das dadurch, daß die Genossen des zukünftigen Aeon ein unsterbliches Geschlecht sind, das also der Ehe, die ja nur der Fortpflanzung dient (bem. diese ATliche Anschauung!), nicht mehr bedarf. Vgl. S. 237 f, wo auch gezeigt ist, wie das *καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν*, das jetzt so ungeschickt dem *τοῦ αἰῶνος τυχεῖν* folgt, um die Sprüche mit dem Thema des Sadduzäergesprächs zu verbinden, und das *οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται*, das sich im Ausdruck ganz an Mk. 12, 25 anschließt, Zusätze des Evangelisten sind. Eben daher rührt das *ἰσάγγελοί εἰσιν*, das hier nicht nur überflüssig ist, sondern im Widerspruch mit dem Folgenden steht, wonach sie nicht nur engelgleich, sondern selbst Engel sind (nach ATlichem Sprachgebrauch *υἱοὶ θεοῦ*, vgl. 6, 35) und durch die Auferstehung unsterblich, d. h. Gott gleich geworden. Allerdings wird auch in dieser Überlieferung auf Exod. 3, 6 verwiesen, aber unmöglich kann Luk. die Rede Gottes selbst, die nur im Buche Mosis steht, in eine Andeutung des Moses abgeschwächt haben, wenn auch Lk. 20, 37 aus Mk. 12, 26 das *ἐπὶ τῆς βάτου*, wie das *ὅτι ἐγείρονται οἱ νεκροί*, entlehnt ist. Ebenso ist Lk. 20, 38a aus Mk. 12, 27 harmonisierend eingeflochten; denn der Schlußspruch ist ja keineswegs eine Begründung dieses Wortes, sondern knüpft mit seinem *πάντες* deutlich an Lk. 20, 37 an und beweist, daß die Erzväter, wie alle Genossen des zukünftigen Aeon, durch die Auferstehung unsterbliche Gottessöhne geworden sind und darum für Gott leben. Wir können natürlich nicht wissen, wo diese Sprüche in L gestanden haben; aber sie können sehr wohl, wie die beiden vorigen (vgl. Anm. 42. 43), einer eschatologischen Jüngerrede angehört haben, da sie, wie diese vom Aufhören des irdischen Besitzes, so vom Aufhören der Ehe im jenseitigen Aeon handeln. Daß aber dieser Teil in L mit einer solchen eschatologischen Rede schloß, wird dadurch sehr wahrscheinlich, daß Luk., der alles in ihr Folgende für die Parusierede aus Mrk. (resp. Q) vorbehielt, 17, 20—18, 8 dafür eine andere eschatologische Rede aus Q eingeschaltet hat (vgl. S. 85—89).

[45]) vgl. Lk. 21, 8. Wie die eschatologische Rede in L eingeleitet war, wissen wir nicht, da Luk. wesentliche Stücke aus ihr (wo nicht die ganze Rede) in die Parusierede bei Mrk. verflochten hat, die dieser an die Frage der Jünger nach der Zeit der von Jesu geweissagten Zerstörung des Tempels anknüpft. Freilich hat schon dieser, wie wir sahen, in sie die Wiederkunftsrede aus Q verflochten, deren Eingang wir S. 112 noch in Mk. 13, 6 erhalten fanden. Dieser Spruch wird nun Lk. 21, 8 in einer Weise erweitert, für die sich bei Luk. kein Motiv und keine Analogie

στρατοπέδων Ἰερουσαλήμ, τότε γνῶτε ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς[46]. καὶ οἱ ἐν μέσῳ αὐτῆς ἐκχωρείτωσαν, καὶ οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰσερχέσθωσαν εἰς αὐτήν[47], ὅτι ἡμέραι ἐκδικήσεως αὗταί εἰσιν, τοῦ πλησθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα. ἔσται γὰρ ἀνάγκη μεγάλη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ. καὶ πεσοῦνται στόματι μαχαίρης καὶ αἰχμαλωτισθήσονται εἰς τὰ ἔθνη πάντα, καὶ Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροί, καὶ ἔσονται καιροὶ ἐθνῶν[48]. καὶ ἔσονται σημεῖα ἐν ἡλίῳ

---

nachweisen läßt. Hier handelt es sich gar nicht mehr um solche, die sich für den Messias ausgeben, sondern um solche, welche die Nähe eines bestimmten Zeitpunktes (ὁ καιρὸς ἤγγικεν) verkündigen und denen man nicht Gefolgschaft leisten soll. Gemeint kann nur der Dan. 7, 22 geweissagte Zeitpunkt für die Aufrichtung des Gottesreiches sein. So wenig diese Anspielung von Luk. herrühren kann, so wenig sieht das πορευθ. ὀπίσω αὐτῶν (vgl. 14, 27. 19, 14 in L) nach Luk. aus. Das bringt auf die Vermutung, daß hier nach lukanischer Weise die von Mrk. reproduzierte Warnung aus Q mit der aus L verflochten ist.

[46]) vgl. Lk. 21, 20. Erst an dieser Stelle taucht wieder in Lk. 21 eine dem Luk. ganz eigentümliche Überlieferung aus der eschatologischen Rede in L auf. Dieselbe ist für uns sehr bedeutsam, weil sie zeigt, wie man in palästinensischen Kreisen die Weissagung von dem Danielischen βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, die wohl in Q (vgl. Mt. 24, 15) noch am ursprünglichsten wiedergegeben ist, verstand und erläuterte. Man bezog sie nicht auf das Betreten des heiligen Landes durch die verwüstenden greuelvollen Heidenheere, sondern auf die beginnende (bem. das part. praes.) Umzingelung Jerusalems durch dieselben (vgl. in L 19, 43). Dann sollte man erkennen, daß die Verwüstung der Stadt (bem. den aus dem βδέλ. τ. ἐρημ. nachklingenden term. techn.) unmittelbar bevorstehe (vgl. S. 273 f). Ob in L diese Weissagung unmittelbar auf die Warnung 21, 8 folgte, können wir natürlich nicht mehr wissen; aber es ist keineswegs undenkbar. Bem. das an 21, 8 anknüpfende ἤγγικεν.

[47]) vgl. Lk. 21, 21. Wir haben hier offenbar eine Parallelüberlieferung von Mt. 24, 16—18 (Q), die Luk. ebenfalls sehr wohl gekannt hat, da er sie ja (in allegorisierender Deutung, vgl. S. 87) 17, 31 in die eschatologische Rede aus Q verflocht. Um so gewisser ist, daß das τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη von Luk. hier aus Mt. 24, 16 eingeflochten ist. Es ist S. 274 Anm. gezeigt worden, wie dadurch das αὐτῆς und αὐτήν seiner natürlichen Beziehung auf Jerusalem entrückt ist und die sachlich unmögliche auf Judäa bekommen hat.

[48]) vgl. Lk. 21, 22—24. Daß 21, 23 a von Luk. aus Mt. 24, 19 eingeflochten ist, erhellt klar daraus, daß 21, 23 b mit seinem γάρ nicht daran, sondern an 21, 22 anknüpft. Bem., wie das ἐκδίκησις 21, 22 anders gebraucht ist, als 18, 7. 8 in Q, und wie das πλησθῆναι 21, 22 noch 10 mal in L vorkommt. Aber auch das ATliche στόματι μαχ. 21, 24 (Gen. 34, 26) ist sicher nicht von Luk. geprägt, so wenig wie der terminus καιροὶ ἐθνῶν für die Zeit der Heidenherrschaft über Jerusalem.

καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς συνοχὴ ἐθνῶν ἐν ἀπορίᾳ ἤχους θαλάσσης καὶ σάλου, ἀποψυχόντων ἀνθρώπων ἀπὸ φόβου καὶ προσδοκίας τῶν ἐπερχομένων τῇ οἰκουμένῃ. ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι ἀνακύψατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν, διότι ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν[49]. *προσέχετε δὲ ἑαυτοῖς, μήποτε βαρηθῶσιν ὑμῶν αἱ καρδίαι ἐν κραιπάλῃ καὶ μέθῃ καὶ μερίμναις βιωτικαῖς καὶ ἐπιστῇ ἐφ' ὑμᾶς αἰφνίδιος ἡ ἡμέρα ἐκείνη ὡς παγίς· ἐπεισελεύσεται γὰρ ἐπὶ πάντας τοὺς καθημένους ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς. ἀγρυπνεῖτε δὲ ἐν παντὶ καιρῷ δεόμενοι ἵνα κατισχύσητε ἐκφυγεῖν ταῦτα πάντα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*[50].

IV.

Παραλαβὼν δὲ τοὺς δώδεκα εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου· παραδοθήσεται γὰρ τοῖς ἔθνεσιν καὶ ὑβρισθήσεται. καὶ οὐδὲν τούτων συνῆκαν, καὶ ἦν τὸ ῥῆμα τοῦτο κεκρυμμένον ἀπ' αὐτῶν, καὶ οὐκ ἐγίνωσκον τὰ λεγόμενα[1].

---

[49]) vgl. Lk. 21, 25—28. Wir haben hier eine Parallelüberlieferung von Mt. 24, 29—31, die aber völlig anderer Art ist. Näheres darüber vgl. S. 275. Daß Lk. 21, 26 b. 27 ein Einschub des Luk. aus Mt. 24, 29 b. 30 b ist, folgt daraus, daß das *αἱ γὰρ δυν. κτλ.* die Furcht und Erwartung der Erdbewohner ganz anders motiviert als eben noch 21, 25 b geschehen ist, und nach dem Wegfall von *οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ* unverständlich bleibt, wie daraus, daß das Nahen der *ἀπολύτρωσις* nicht erst erwartet werden kann, wenn der Messias bereits gekommen ist. Zu *ἀνακύψατε* 21, 28 vgl. 13, 11 und zu *ἐπάρατε* 6, 20. 11, 27. 16, 23. 18, 13. 24, 50 in L, wo auch das *ἐγγίζειν* noch 11 mal vorkommt (vgl. 21, 8. 20). Aber die ganze Vorstellung, wie das Gericht über die *ἔθνη* kommt, nachdem sie das über Israel herbeigeführt haben, ist echt ATlich und judenchristlich.

[50]) vgl. Lk. 21, 34—36. Da Lk. 21, 29—33 ein Einschub aus Q ist (S. 108), haben wir hier den Schluß der eschatologischen Rede in L. Zu dem *προσέχετε ἑαυτοῖς* 21, 34 vgl. 17, 3, zu dem *ἐπιστῇ* vgl. 2, 9. 38. 10, 40. 24, 4 in L, zu dem ATlichen Bilde von der Schlinge Jesaj. 24, 17.

IV.

[1]) vgl. Lk. 18, 31—34. Nachdem Lk. 18, 15—30 dem Mrk. gefolgt ist und sich nur Änderungen erlaubt hat, die sich noch deutlich auf ihre

ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτὸν εἰς Ἱερειχώ, καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἰδὼν ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ[2]. καὶ εἰσελθὼν διήρχετο τὴν Ἱερειχώ. καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι καλούμενος Ζακχαῖος, ἀρχιτελώνης, καὶ οὗτος πλούσιος. καὶ ἐζήτει ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν τίς ἐστιν, καὶ οὐκ ἐδύνατο ἀπὸ τοῦ ὄχλου, ὅτι τῇ ἡλικίᾳ μικρὸς ἦν. καὶ προδραμὼν εἰς τὸ ἔμπροσθεν ἀνέβη ἐπὶ συκομορέαν, ἵνα ἴδῃ αὐτόν, ὅτι ἐκείνης ἤμελλεν διέρχεσθαι. καὶ ὡς ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον, ἀναβλέψας ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· Ζακχαῖε, σπεύσας κατάβηθι· σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μεῖναι. καὶ σπεύσας κατέβη καὶ

Motive zurückführen lassen, geht die Erzählung von dem Heraufziehen nach Jerusalem ganz ihren eigenen Weg. Von der Detailschilderung in Mk. 10, 32 ist nur das παραλαβὼν τοὺς δώδεκα beibehalten, das auch im Zusammenhang des Luk. einen ganz anderen Sinn bekommt (vgl. S. 209). Denn das ἰδοὺ ἀναβαίν. εἰς Ἱερ. war ja unentbehrlich, da es sich gerade um diese Situation handelt, und auch hier braucht Luk. nicht nach Mrk. den ihm als Griechen doch sicher näherliegenden gräzisierten Namen der Hauptstadt, sondern den hebräischen, der natürlich in L überall gebraucht war. Sodann läßt er aber Jesum nicht, wie Mrk., die Einzelheiten seines Geschicks weissagen, sondern die Erfüllung (τελεσθ., wie 12, 50 in L) aller prophetischen Schriftweissagung vom Menschensohn, von der L doch sicher nicht gedacht haben kann, daß sie alle die im Folgenden nach Mrk. aufgezählten Details der Leidensgeschichte enthielt. Diese hat Luk. vielmehr in seiner harmonisierenden Weise aus Mrk. aufgenommen, da unter ihnen auch solche vorkommen, die in seiner Leidensgeschichte gar nicht erwähnt sind, wie das ἐμπτ. und μαστιγοῦν. Wenn dagegen alle Details darüber weggelassen werden, wie es zu der Auslieferung an die Heiden kam, und hier gerade des ὑβρισθήσεται gedacht wird, das Mrk. gar nicht erwähnt, so springt doch in die Augen, daß in L nur eben dies stand, zumal es die erste Leidensweissagung (9, 44) nur näher bestimmt. Vor allem aber zeigt 18, 34, daß in L die übrigen Details derselben hier aus Mrk. entlehnt sind. Unmöglich konnte ein selbständiger Schriftsteller auch dieser ganz direkten Aufzählung aller Details der Leidensgeschichte gegenüber die 9, 45 in L ausgedrückte Vorstellung festhalten, daß das Wort den Jüngern verborgen blieb und sie es nicht verstanden. Vgl. S. 210.

²) vgl. Lk. 18, 35–43. Es ist S. 210 erwiesen, daß Luk. nicht etwa die Zakchäusgeschichte in den Markustext, sondern die Blindenheilung in den Text seiner Quelle einschiebt. Daher das in L so beliebte ἐν τῷ ἐγγίζειν 18, 35 und das an αἰνεῖν (2, 13. 20) erinnernde ἔδωκεν αἶνον 18, 43. Im Zusammenhange von L bezog sich das ἰδών nach 19, 11 gar nicht auf die Blindenheilung bei Jericho, sondern darauf, daß das Volk aus dem Heraufziehen über Jericho zu erkennen meinte, wie Jesus nun wirklich nach Jerusalem komme, um dort das Messiasreich aufzurichten. Dies ἰδών meinte Luk. durch die Erzählung von der Blindenheilung (18, 35b — 43a) motivieren zu müssen, die er deshalb aus Mk. 10, 46—52 aufnahm. Vgl. S. 210f.

ὑπεδέξατο αὐτὸν χαίρων. σταθεὶς δὲ Ζακχαῖος εἶπεν πρὸς τὸν κύριον· ἰδοὺ τὰ ἡμίσειά μου τῶν ὑπαρχόντων, κύριε, τοῖς πτωχοῖς δίδωμι, καὶ εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα, ἀποδίδωμι τετραπλοῦν. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς ὅτι σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο, καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν· ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός[3].

εἶπεν δὲ παραβολὴν διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι Ἱερουσαλὴμ αὐτὸν καὶ δοκεῖν αὐτοὺς ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι[4]. *εἶπεν οὖν· ἄνθρωπος εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν καὶ ὑποστρέψαι*[5]. *καλέσας δὲ δέκα δούλους*

---

[3]) vgl. Lk. 19, 1—10. In der Zakchäusgeschichte habe ich nur das lukanische *καὶ αὐτὸς ἦν* 19, 1 gestrichen und den nach S. 207 f den Zusammenhang unterbrechenden, nach Mk. 2, 16 (vgl. Lk. 15, 2) den allgemein gefaßten Spruch 19, 9 f motivierenden Vers 19, 7 gestrichen. Zu dem *ἤμελλεν* 19, 4 vgl. 7, 2. 10, 1. Das *ἡλικία* kommt im Sinne von 19, 3 nur noch 2, 52 (ganz anders in Q Mt. 6, 27 = Lk. 12, 25), das *σπεύσας* 19, 5 nur noch 2, 16, das *ὑποδέχεσθαι* 19, 6 nur noch 10, 38, das *συκοφαντεῖν* 19, 8 nur noch 3, 14 in L vor. Daß besonders in L Jesus als *ὁ κύριος* bezeichnet wird (19, 8), haben wir oft gesehen, und daß 19, 9 von dem Verf. von 13, 16 herrührt, liegt auf der Hand.

[4]) vgl. Lk. 19, 11. Wir haben hier eine Parallelüberlieferung des Gleichnisses von den Talenten (Mt. 25, 14—30). Daß Luk. es aus seiner Quelle entnahm, folgt schon aus der Art, wie er es mit der Zakchäusgeschichte verknüpft. Er bezieht es nämlich mit dem *ἀκουόντων αὐτῶν ταῦτα* 19, 11 auf das Wort von der *σωτηρία*, womit diese schloß. Unmöglich aber konnten die Hörer desselben an die bevorstehende Errettung des Volkes von seinen Feinden im Sinne von 1, 71 denken, da ja klar genug von einer *σωτηρία* die Rede war, die dem Hause des Zakchäus widerfuhr, und 19, 10 offenbar von dem Suchen des geistig Verlorenen redet im Sinne von 15, 24. 32 (bem. auch das lukanische *προσθείς* 3, 20. 20, 11 f). Auch wird ja 19, 11 b ein anderer Anlaß des Gleichnisses angegeben. Weil Jesus bereits nahe bei Jerusalem war, meinte man, er gehe dorthin, um das Reich aufzurichten (*δοκεῖν*, wie 10, 36. 12, 51. 13, 2. 4. 24, 37 in L). Schon 18, 43 hatte man deswegen Gott gepriesen, weil man bei seinem Heraufziehen über Jericho die lang ersehnte Verwirklichung seiner Hoffnungen kommen sah (vgl. Anm. 2). Daß das Gleichnis dieser Erwartung wehren will, springt in die Augen. Vgl. S. 269.

[5]) vgl. Lk. 19, 12. Daß dies Gleichnis nur von der judenchristlichen Quelle geprägt sein kann, folgt unzweifelhaft daraus, daß es seinen Bildstoff aus der jüdischen Zeitgeschichte entlehnt, der nur palästinensischen Lesern ganz verständlich war. Es ist eine durchsichtige Allegorie. Der Edelgeborene (das *τις* habe ich natürlich gestrichen), der in ein fernes Land (*εἰς χώραν μακράν* 19, 12, wie 15, 13) zieht, um sich von dort die Königswürde zu holen, sollte und mußte doch an die Romfahrten der Herodianer erinnern. Er ist ohne Frage das Bild Jesu, der nicht nach

ἑαυτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς δέκα μνᾶς καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· πραγματεύσασθε ἐν ᾧ ἔρχομαι. οἱ δὲ πολῖται αὐτοῦ ἐμίσουν αὐτὸν καὶ ἀπέστειλαν πρεσβείαν ὀπίσω αὐτοῦ λέγοντες· οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ' ἡμᾶς[6]. *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν λαβόντα τὴν βασιλείαν, καὶ εἶπεν φωνηθῆναι αὐτῷ τοὺς δούλους τούτους οἷς δεδώκει τὸ ἀργύριον ἵνα γνοῖ τίς τί διεπραγματεύσατο. παρεγένετο δὲ εἷς λέγων· κύριε, ἰδοὺ ἡ μνᾶ σου, ἣν εἶχον ἀποκειμένην ἐν σουδαρίῳ. — — καὶ τοῖς παρεστῶσιν εἶπεν· ἄρατε ἀπ' αὐτοῦ τὴν μνᾶν. πλὴν τοὺς ἐχθρούς μου τούτους τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ' αὐτοὺς ἀγάγατε ὧδε καὶ κατασφάξετε αὐτοὺς ἔμπροσθέν μου*[7].

Jerusalem zieht, um dort sein Reich aufzurichten, sondern der erst (durch Tod und Auferstehung) zum Himmel erhöht werden muß, um dort mit seiner Königsherrschaft belehnt zu werden und als der König Israels wiederzukehren. Es liegt hier immer noch die Hoffnung zugrunde, Jesus werde wiederkehren, um ein irdisches Reich aufzurichten.

[6]) vgl. Lk. 19, 13. 14. In der Fortsetzung der Allegorie stehen den Knechten des Edelgeborenen die Bürger jenes Landes (*πολῖται* 19, 14, wie nur noch 15, 15) gegenüber. Jene sind natürlich die Jünger Jesu, deren Zehnzahl, wie so oft in der Apokalypse, nur ihre Gesamtzahl bezeichnet, diese sind die ungläubigen Juden. Die Zeit, wo der Edelgeborene von seinem Lande abwesend ist, benutzt er, um die Tüchtigkeit seiner Knechte zu erproben, indem er jedem eine Mine anvertraut und sie damit Geschäfte treiben heißt. So dient die Zeit, wo Jesus sich in den Himmel zurückgezogen hat, dazu, die Treue seiner Jünger zu erproben, die das ihnen allen in gleicher Weise anvertraute Gut der Jüngerschaft nutzen sollen, um ihres Herrn Willen auf Erden auszuführen. Die ungläubigen Juden dagegen nützen diese Zeit, um sich definitiv gegen die Königsherrschaft Jesu zu erklären, wie die Landsleute des Edelgeborenen gegen seine Erhebung zum Könige in Rom protestierten (*ἀπέστειλαν πρεσβείαν* 19, 14, wie 14, 32; *βασιλεύειν ἐπί* 19, 14. 27, wie 1, 33).

[7]) vgl. Lk. 19, 15—27. Bei der Rückkehr (*ἐπανελθεῖν*, nur noch 10, 35 in L) fordert der jetzt König Gewordene zunächst seine Knechte vor zur Rechenschaft darüber, wie sie die ihnen anvertraute Mine verwandt haben (bem. die völlige Verschiedenheit von Lk. 19, 15 und Mt. 25, 19). Nun aber erscheinen plötzlich statt der zehn Knechte nur drei, wie Mt. 25, 15. Hier ist also die Harmonisierung mit dem Gleichnis von den Pfunden mit Händen zu greifen. Da nun 19, 16—19 eine offenbare Nachbildung von Mt. 25, 20—23 mit den durch die anderen Voraussetzungen unsers Gleichnisses notwendig gewordenen Veränderungen ist, so wird in L über die Belohnung der treuen Knechte nichts gestanden haben; und das wird eben der Anlaß gewesen sein zu dieser Nachbildung, die den scheinbar vorhandenen Mangel ersetzen sollte. Dagegen zeigt die Rede des trägen Knechts Lk. 19, 20, die nach III, Anm. 32 wohl mit dem *παρεγένετο λέγων* (19, 16) eingeführt war, eine so völlig eigenartige Wiedergabe von Mt. 25, 25, daß wir hier sicher wieder den Faden von L auf-

καὶ εἰπὼν ταῦτα ἐπορεύετο ἔμπροσθεν, (ἀναβαίνων εἰς Ἱεροσόλυμα), καὶ ἐγένετο, ἐγγίζοντος αὐτοῦ ἤδη πρὸς τῇ καταβάσει τοῦ ὄρους τῶν ἐλαιῶν ἤρξαντο ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν χαίροντες αἰνεῖν τὸν θεὸν φωνῇ μεγάλῃ περὶ πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων, λέγοντες· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος, ὁ βασιλεύς, ἐν ὀνόματι κυρίου· ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις[8]. *καί τινες τῶν φαρισαίων ἀπὸ τοῦ ὄχλου εἶπαν πρὸς αὐτόν· διδάσκαλε, ἐπιτίμησον τοῖς μαθηταῖς σου. καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν· λέγω ὑμῖν, ἐὰν οὗτοι σιωπήσουσιν, οἱ λίθοι κράξουσιν. καὶ ὡς ἤγγισεν,*

---

genommen sehen. Ob aber von 19, 21—23 irgend etwas in L stand, ist mir sehr zweifelhaft, da sich alles leicht als Nachbildung von Mt. 25, 24. 26 f erklärt (vgl. S. 271 Anm.). Es genügt auch vollständig, daß dieser Eine, der natürlich, wie der Eine in Mt. 22, 11 ff, der Repräsentant aller untreuen Jünger ist, mit seiner Jüngerschaft nichts anzufangen gewußt hat, und darum ihm dieselbe genommen, d. h. er im Gericht nicht als Jünger Jesu anerkannt wird. Wie dieses in L ausgedrückt war, wissen wir nicht, da ja 19, 24 offenbare Nachbildung von Mt. 25, 28 ist. Ich habe die erste Hälfte beibehalten, da sie wenigstens nicht über die Voraussetzungen der Allegorie hinausgeht, wie die zweite, die unter ihnen ganz unmöglich ist. Das hat auch Luk. gefühlt, der deshalb die Zwischenfrage der Trabanten (*τ. παρεστῶσιν*, wie Lk. 1, 19 in L) 19, 25 bildet, ohne sie erledigen zu können. Er bringt nur den Deutungsspruch des Gleichnisses von den Pfunden (Lk. 19, 26 = Mt. 25, 29), der, so treffend er den Grundgedanken desselben wiedergibt, nur zu der einen Seite unsers Gleichnisses einigermaßen paßt. Daher hinkt nun der Schluß desselben in 19, 27 seltsam nach, der doch in L die eigentliche Hauptpointe bildete, sofern er das blutige Gericht schildert, das bei der Rückkehr des Messias über das ungläubige Judentum ergehen wird. Vgl. S. 270 f.

[8]) vgl. Lk. 19, 28—38. Erst nachdem Jesus in der vorhergehenden Parabel dem Mißverständnis seines jetzigen Hinaufziehens nach Jerusalem gewehrt, zieht er nach L weiter vorwärts. Das *ἀναβαίνων εἰς Ἱεροσόλυμα* wird durch den gräzisierten Namen der Hauptstadt sehr verdächtig, ein Zusatz des Luk. zu sein. Daß 19, 29—36 eine nachweisbare Bearbeitung von Mk. 11, 1—8, ist S. 51 f gezeigt worden. Es kann darum nur eine Einschaltung des Luk. sein, der in L das Reiten Jesu auf einem Eselsfüllen vermißte; denn daß die dort gegebene, ganz eigenartige Schilderung des Einzugs erst 19, 37 beginnt, springt in die Augen. Ohne jede Beziehung auf das schon 19, 29 erwähnte *πρὸς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιῶν* nähert sich Jesus hier dem Abstieg des Ölbergs (bem. den abweichenden Ausdruck). Nicht die voraufziehende und nachfolgende Volksmasse, wie bei Mrk., bringt ihm die messianische Ovation, sondern *ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν*; das *αἰνεῖν τὸν θεόν* erinnert an 2, 13. 20 (vgl. 18, 43), wie das *πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων* an 9, 43 in L; und selbst der Festruf aus Ps. 118, 26 wird durch das eingeschaltete *ὁ βασιλεύς* zu einer direkten messianischen Huldigung, wie Ps. 118, 25 nach dem Engellobgesang 2, 14 modifiziert ist. Vgl. S. 211.

ἰδὼν τὴν πόλιν ἔκλαυσεν ἐπ' αὐτήν, λέγων ὅτι εἰ ἔγνως ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ σὺ τὰ πρὸς εἰρήνην —, νῦν δὲ ἐκρύβη ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου, ὅτι ἥξουσιν ἡμέραι ἐπὶ σέ, καὶ περιβαλοῦσιν οἱ ἐχθροί σου χάρακά σοι καὶ περικυκλώσουσίν σε καὶ συνέξουσίν σε πάντοθεν, καὶ ἐδαφιοῦσίν σε καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοὶ καὶ οὐκ ἀφήσουσιν λίθον ἐπὶ λίθον ἐν σοί, ἀνθ' ὧν οὐκ ἔγνως τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου[9].

καὶ ἦν διδάσκων τὸ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ. καὶ οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ οὐχ εὕρισκον τὸ τί ποιήσωσιν· ὁ λαὸς γὰρ ἅπας ἐξεκρέμετο αὐτοῦ ἀκούων[10]. *καὶ παρατηρήσαντες ἀπέστειλαν ἐγκαθέτους ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι, ἵνα ἐπιλάβωνται αὐτοῦ λόγου, ὥστε παραδοῦναι αὐτὸν τῇ ἀρχῇ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ἡγε-*

---

[9]) vgl. Lk. 19, 39—44. Zu 19, 40 vgl. das *σιωπᾶν* 1, 20, während Luk. dreimal *σιγᾶν* schreibt, und den proverbiellen Ausdruck aus Habak. 2, 11, den doch wohl Luk. nicht geprägt hat; zu 19, 41 das *ὡς ἤγγισεν* 7, 12; zu 19, 42 das *τὰ πρὸς τὴν εἰρήνην* 14, 32, die schöne Aposiopese 13, 9 und das *κεκρυμμ. ἀπό* 18, 34; zu 19, 43 die *οἱ ἐχθροί* 1, 71. 74. 19, 27 und das *περιβάλλ. χάρακα* aus Jesaj 29, 3. Ezech. 4, 2; zu 19, 44 das *ἀνθ' ὧν* 1, 20 (das 12, 3 ganz anders gebraucht ist) und das *ἐπισκέπτεσθαι* 1, 68. 78. 7, 16. Vor allem aber vgl. die ganz parallele Weissagung in L 21, 20—24, die ganz denselben Stil der ATlichen Prophetensprache hat und unmöglich ex eventu geformt sein kann, da nun einmal Jerusalem weder zur Wüste geworden, noch dem Boden gleichgemacht ist.

[10]) vgl. Lk. 19, 47. 48. Daß Lk. 19, 45 f eine Einschaltung des Luk. aus Mk. 11, 15—18 ist, erhellt schon daraus, daß ja nach L Jesus noch gar nicht in der Stadt, sondern erst in der Nähe derselben ist (19, 41). Es kann wohl nach der ausführlichen Erzählung vom Heraufzug nach Jerus. 19, 47 mit Voraussetzung seiner Ankunft daselbst erzählt werden, was er in Jerusalem tat, aber unmöglich von einem *εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν* nach Mk. 11, 15 geredet werden, ohne daß vorher von einem *ἔρχεσθαι εἰς Ἱερ.* geredet ist, wie dort. Auch das *ἤρξατο*, das bei Mrk. auf 11, 11 zurückblickt, wonach er schon am Abend vorher den Tempelunfug angesehen hatte, aber der späten Stunde wegen noch nicht eingeschritten war, verliert bei Luk. ganz seine Bedeutung, so daß er ihm die ganz neue geben muß, Jesus habe durch die Austreibung der Händler (von der er daher allein redet) sich die Stätte zu seinem Lehren bereitet. Auch das *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμμ. ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι* klingt noch aus Mk. 11, 18 nach, da unmöglich ein selbständig schreibender Schriftsteller das *καὶ οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ* (mit dem doch eben die Hierarchen gemeint sind) so unnatürlich nachschleppen lassen konnte. L will eben nur schildern, weshalb Jesus so unbehindert im Tempel lehren konnte, und begründet sein *οὐχ εὕρισκον τὸ τί ποιήσωσιν* wieder, dem Mrk. gegenüber, durchaus eigenartig; denn das *ὁ λαὸς ἅπας* ist keineswegs aus Mrk., sondern knüpft an 18, 43 an. Es entspricht der schon so vielfach beobachteten Eigentümlichkeit von L, daß diese Quelle, wie die johanneische Überlieferung, von einer Tempelreinigung beim letzten Festbesuch Jesu nichts weiß.

μόνος. καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες· οἴδαμεν ὅτι ὀρθῶς λέγεις καὶ διδάσκεις καὶ οὐ λαμβάνεις πρόσωπον. ἔξεστιν ἡμᾶς Καίσαρι φόρον δοῦναι, ἢ οὔ[11]*; κατανοήσας δὲ αὐτῶν τὴν πανουργίαν, εἶπεν πρὸς αὐτούς· τίνος ἔχει εἰκόνα καὶ ἐπιγραφὴν (τὸ δηνάριον); (οἱ δὲ εἶπαν· Καίσαρος. ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτούς·) τοίνυν ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. καὶ οὐκ ἴσχυσαν ἐπιλαβέσθαι αὐτοῦ ῥήματος ἐναντίον τοῦ λαοῦ*[12]*. ἦν δὲ τὰς ἡμέ-*

---

[11]) vgl. Lk. 20, 20—22. Daß 20, 1—19 aus Mrk. eingeschaltet ist, ergibt sich schon daraus von selbst, daß mit der Tempelreinigung in L auch die sich doch ohne Zweifel daran anknüpfende Interpellation der Hierarchen fortfallen mußte. Auch stimmt es wenig mit 19, 47 f, daß trotz dieser Erörterung darüber nun doch die Hierarchen nach 20, 19 wirklich einen Angriff auf Jesum zu machen versucht haben sollen. Um so besser dagegen 20, 20, wo die Volkshäupter nun erst ein Mittel gefunden zu haben glauben, um ihm beizukommen. Hier haben wir scheinbar eine Parallele zu Mk. 12, 13; aber die Darstellung ist so völlig eigenartig, daß sie aus einer Bearbeitung des Mrk. unmöglich erklärt werden kann (vgl. S. 212). Bem. das *παρατηρήσαντες*, während Luk. das Wort nur medial braucht (6, 7. 14, 1. Act. 9, 24), das an 18, 9 erinnernde *ὑποκριν. ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι* und das auch 4, 29. 9, 52 in L vorkommende *ὥστε* c. inf. vom beabsichtigten Erfolg. Das einzige mit Mrk. scheinbar übereinstimmende *λόγ.* bezeichnet bei ihm die Censusfrage, in der sie ihn, wie in einer Schlinge, fangen wollen, hier dagegen die Antwort, die sie ihm durch die Frage entlocken wollen, um ihn bei ihr zu fassen. Vgl. S. 213. Auch hier beginnen sie mit einer captatio benevolentiae, aber das *ὀρθῶς λέγεις καὶ διδάσκεις* erinnert doch mehr an 7, 43. 10, 28 in L als an Mk. 12, 14, und das ATliche *λαμβ. πρόσωπ.* hat schwerlich Luk. eingebracht statt des *βλέπειν εἰς πρόσωπ. ἀνθρ.*, das selbst dem Matth. für griechisch redende Diasporajuden verständlich schien (22, 16). Trotzdem kann Luk., der ja in diesem ganzen Abschnitt dem Mrk. folgt, hier am wenigsten unterlassen, seine beiden Quellen zu harmonisieren; und er fügt nicht nur das *διδάσκαλε* aus Mrk. ein, sondern den ganzen Parallelsatz, der erst bei ihm, wie S. 213 gezeigt, zur reinen Tautologie wird. Auch die Censusfrage selbst erhält Lk. 20, 22 dadurch ihre eigentliche Pointe, daß sie betonen, wie das Quälende der Frage für sie, die doch *δίκαιοι* sein wollen, gerade das sei, ob sie, deren Oberherr nicht der Kaiser sei, dem Kaiser (bem. das *ἡμᾶς* und das Voranstehen des *Καίσαρι*) Steuern zahlen dürften (bem. das griech. *φόρον* statt des lat. *κῆνσον*). Luk. hätte es doch soviel nachdrücklicher und einfacher ausdrücken können, wenn er mit Mk. 12, 14 die allgemeine Frage auf ihre spezielle Situation zuspitzte *(δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν;)*.

[12]) vgl. Lk. 20, 23—26a. Der Bescheid Jesu auf die Censusfrage mußte ja für jede Überlieferung feststehen. Und doch zeigt sich auch hier, daß Luk. nicht Mk. 12, 15 wiedergeben will. Wie hätte er sich sonst das *εἰδὼς αὐτῶν τὴν ὑπόκρισιν* entgehen lassen, das ausdrücklich an sein *ὑποκρινομένους* 20, 20 angeknüpft hätte! Noch merkwürdiger ist, daß er die eigentliche Pointe der Frage Mk. 12, 16 zu übersehen scheint.

ρας διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ, τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὤρθριζεν πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ ἀκούειν αὐτοῦ[13].

ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα. καὶ εἰσῆλθεν σατανᾶς εἰς Ἰούδαν τὸν καλούμενον Ἰσκαριώτην, ὄντα ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα, καὶ συνελάλησεν τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ στρατηγοῖς τὸ πῶς αὐτοῖς παραδῷ αὐτὸν (ἄτερ ὄχλου). καὶ συνέθεντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι, καὶ ἐξωμολόγησεν[14]. ἦλθεν δὲ ἡ

Sie liegt doch in dem bei Luk. fehlenden *αὕτη*, um deswillen Jesus nach Mk. 12, 15 eben einen Denar bringen läßt, um den Gegnern seinen Entscheidungsgrund gleichsam ad oculos zu demonstrieren. Nun wird der Denar aber bei Luk. eben nicht präsentiert, mag nun das *τὸ δηνάριον* vor oder nach dem *τίνος ἔχει κτλ.* gestanden haben. Um so auffallender ist das *δείξατέ μοι δηνάριον*, das ja bei Luk. gar nicht ausgeführt wird und darum doch wohl sicher eine eingeflochtene Reminiszenz an Mrk. ist. Auch Lk. 20, 25 weicht von Mk. 12, 17 durch die vorantretende Folgerungspartikel und das deshalb in der Stellung betonte *ἀπόδοτε* ab. Dadurch wird sogar höchst zweifelhaft, ob das *τοίνυν* nicht unmittelbar an die dann rein rhetorisch gemeinte und ihre Antwort in sich selbst tragende Frage 20, 24 sich anschloß. Ganz eigentümlich ist aber Lk. 20, 26a, das mit Beziehung auf 20, 20 abschließt. Das *ἐναντίον τοῦ λαοῦ* (nur noch 24, 19 in L, vgl. auch 1,8) soll wohl betonen, daß sie angesichts des Volkes, das gehört hatte, wie er völlig korrekt dem Kaiser gab, was des Kaisers war, ihn nicht, wie sie nach 20, 20 gehofft hatten, bei diesem Worte fassen konnten, wonach S. 214 zu verbessern ist. Zu *οὐκ ἴσχυσαν* vgl. 14, 20 und dazu III Anm. 35. Auch hier ist aber das *καὶ θαυμάσαντες* aus Mrk. hinzugefügt und durch das erläuternde *ἐπὶ τῇ ἀποκρίσει αὐτοῦ ἐσίγησαν* einigermaßen als Wirkung auf die Gegner denkbar gemacht.

[13]) vgl. Lk. 21, 37. 38. Es ist sehr bemerkenswert, daß von den nach Mrk. noch sonst in die jerusalemischen Tage fallenden Verhandlungen in L nichts stand, da Lk. 20, 27—21, 4 ja zweifellos eine Bearbeitung von Mk. 12, 18—44 und also eine Einschaltung des Luk. ist. Nun ist aber wirklich die Censusfrage das einzige für die Situation dieser Tage charakteristische Stück (vgl. S. 214f). Daß Luk., was L von eschatologischen Weissagungen gebracht hatte, in die Parusierede des Mrk. verflocht (vgl. 21, 5—36), haben wir bereits gesehen; und so schloß sich in L an die Censusfrage die Bemerkung, daß Jesus infolge dieses mißlungenen Angriffs ruhig seine Wirksamkeit im Tempel unter dem ihm eifrig zuhörenden Volke (*πᾶς ὁ λαός*, wie 18, 43. 19, 48 in L) fortsetzen konnte, wenn er auch seiner Sicherheit wegen sich nachts an den Ölberg zurückzog. Nur die Bezeichnung des Ölbergs nach 19, 29 hat schwerlich in L gestanden, sondern ist wohl von Luk. statt des *τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν* in L vgl. 19, 37) eingesetzt.

[14]) vgl. Lk. 22, 1—6. Auch hier wird 22, 2 eine Einschaltung aus Mrk. sein, die aber weniger an Mk. 14, 1 als an Mk. 11, 18 anknüpft, das der Evangelist schon 19, 47 benutzt hatte (vgl. S. 215 Anm.). Denn ohne

ἡμέρα τῶν ἀζύμων (ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα), καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσεν καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ[15]. *καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς· λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*[16]. *πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ*

---

jede Bezugnahme auf Mk. 14, 1—9 tritt hier mit dem Herannahen des Festes die durch den Verrat des Judas herbeigeführte Katastrophe ein. Ganz wie in der johanneischen Überlieferung, mit der L soviel Berührungen zeigt, wird dieselbe auf das Einfahren des Satan in ihn zurückgeführt (vgl. Joh. 13, 27); und daß dies in seiner Quelle stand, folgt aus der Art, wie Luk. diesen neuen Versuch Satans, Jesus durch das ihm drohende Geschick von dem Wege, den Gott ihm bestimmt, abzulenken, 4, 13 bereits vorbereitet hat. Ganz wie 6, 16 wird Judas durch seinen Beinamen (*καλούμ.*, wie 6, 15. 8, 2. 10, 39. 19, 2 in L) *Ἰσκαρ.* von dem andern Judas in der Zahl der Zwölf unterschieden. Durchaus eigentümlich wird in L die Verhandlung des Judas mit den Hohenpriestern und den *στρατηγοί* (vgl. 22, 52 in L), die ja die Verhaftung eventuell vollziehen mußten, erzählt, und 22, 4 wird bereits das *ἄτερ ὄχλου* gestanden haben, das Luk. für seinen Einschub aus Mrk. vorbehielt. Denn auch hier wird Luk. seine beiden Quellen harmonisiert haben. Schon in dem *ἀπελθών*, das bei Mrk. an die Geschichte vom Gastmahl in Bethanien anknüpft, hier aber ganz beziehungslos ist. Ebenso in dem *καὶ ἐχάρησαν*, das bei Mrk. die Freude der Hohepriester ausdrückt, als sie hörten, daß Judas komme, um seinen Meister zu verraten, hier aber nach der Verabredung über das *πῶς* des Verrats offenbar recht ungeschickt steht. Vor allem aber in dem *καὶ ἐζήτει κτλ.* 22, 6, das nach dem feierlichen *ἐξωμολόγησεν* ganz überflüssig ist. Man könnte auch das mit Mrk. wörtlich übereinstimmende *ἀργύριον δοῦναι* bezweifeln, aber diese Pointe des Handels wird wohl in der Überlieferung festgestanden haben. Vgl. S. 215 f.

[15]) vgl. Lk. 22, 7. 14. Die zwischen diesen beiden Versen stehende Mahlbereitung ist aus Mk. 14, 12—16 eingeschaltet. Verdächtig ist mir auch das *ἔδει θύεσθαι* 22, 7, das an das *ἔθυον* bei Mrk. anknüpft, da die *ὥρα* 22, 14 die Stunde des Passahessens ist; aber es braucht hier auch gar nichts gestanden zu haben, da das *ἦλθεν ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων* nur das *καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα* einleitet. Zu *ἀνέπεσεν* vgl. 11, 37. 14, 10. 17, 7, zu *οἱ ἀπόστολοι* 6, 13. 17, 5 in L.

[16]) vgl. Lk. 22, 15—19. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß Luk. neben Mrk. noch eine ihm eigentümliche Quelle benutzt hat, so würde die Geschichte der Abendmahlseinsetzung denselben unwiderleglich machen. Denn, wie Luk. zu dieser völlig eigentümlichen Um-

ἐπὶ τῆς τραπέζης. καὶ ἤρξαντο συνζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς τὸ τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν[17]. *ὁ δὲ εἶπεν· Σίμων, Σίμων, ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ συνιάσαι ὡς τὸν σῖτον· ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ, ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου. καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· κύριε, μετὰ σοῦ ἕτοιμός εἰμι καὶ εἰς φυλακὴν καὶ εἰς θάνατον πορεύεσθαι. ὁ δὲ εἶπεν· λέγω σοι, Πέτρε, οὐ φωνήσει σήμερον ἀλέκτωρ ἕως τρίς με ἀπαρνήσῃ*[18].

---

bildung derselben, wie sie ihm bei Mrk. vorlag, gekommen sein sollte, bleibt unerklärlich. Nur in einer judenchristlichen Quelle, wie L, konnte es als verständlich vorausgesetzt werden, wie Jesus das Passah als das Fest der Erlösung (aus Ägypten) betrachtete, das in der Feier der vollendeten *ἀπολύτρωσις* (21, 28) im Gottesreich seine Erfüllung finden wird. Nur in ihr konnte das Wort Jesu Mk. 14, 25 so völlig umgebildet erscheinen, daß Jesus noch irdischen Wein mit seinen Jüngern im Gottesreich trinken will (22, 18), was die Hoffnung auf die Errichtung eines irdischen Reiches voraussetzt (vgl. S. 216 Anm.). Bem. das *ἀπὸ τοῦ νῦν*, wie 1, 48. 5, 10. 12, 52 in L. Nur eine Quelle, die auf dem Gebirge Juda entstand (1, 39. 65), kann von der im Kreise der Urgemeinde immer fester werdenden Überlieferung so völlig losgelöst sein, daß sie noch ganz harmlos die Kelchdarreichung zuerst erzählte, weil im Zusammenhange mit einem Worte Jesu, worin er das Passah als das Vorbild der Erlösungsfeier im vollendeten Gottesreich betrachtete. Dann wurde die Teilnahme am Abendmahlskelch das Sinnbild der Teilnahme an der durch Jesum gestifteten Erlösung, was, so gewiß es im Grunde auf den Gedanken von Mk. 14, 24 herauskommt, doch demselben eine durchaus andere Wendung gibt. Das schließt nicht aus, daß das Deutungswort des Brodbrechens nicht etwa aus Mk. 14, 22 eingeschaltet (vgl. das *εὐχαριστήσας* statt *εὐλογήσας* und das Fehlen des *λάβετε*), da eine Reflexion darauf eben jene Naivetät zerstört hätte, sondern aus der Wiederholung im Gebrauch der Gemeinde geschöpft ist. Denn daß das Wort Jesu bei der Kelchweihe in der Überlieferung nicht so fest geworden war, zeigt die starke Differenz von 1 Kor. 11, 25 und Mk. 14, 24.

[17]) vgl. Lk. 22, 21—23. Schon daß die Weissagung des Verrats erst der Abendmahlseinsetzung folgt, während sie bei Mrk. ihr vorhergeht, zeigt, daß sie nicht aus ihm entnommen. Dazu die völlig verschiedene Fassung mit dem plastischen *ἡ χείρ — ἐπὶ τ. τραπ.* (vgl. 1, 66. 71. 74. 9, 62. 22, 53. 23, 46. 24, 50 in L). Nur Lk. 22, 22 ist natürlich von Luk. aus Mk. 14, 21 eingeschaltet (bem. die Verwandlung des *ὑπάγει* in *πορεύεται*, das *κατὰ τὸ ὡρισμένον* statt *καθὼς γέγρ.* und dazu das noch 5 mal in den Act. vorkommende *ὁρίζειν*, und die Wiederholung des *πλήν* aus v. 21). Dagegen muß Luk. 22, 23 in L gelesen haben, da er nur dadurch veranlaßt werden konnte, den Rangstreit der Jünger aus Q 22, 24—30 (vgl. S. 119—122) hier einzuflechten. Vgl. S. 217.

[18]) vgl. Lk. 22, 31—34. Dies Wort schloß sich in L vortrefflich an den Streit der Jünger 22, 23 an und tritt jetzt nur wegen der Einschaltung des Luk. so abrupt ein. Die Weissagung der Verleugnung versetzt auch

καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν· ἠκολούθησαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταί. γενόμενος δὲ ἐπὶ τοῦ τόπου εἶπεν αὐτοῖς· προσεύχεσθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν. καὶ ἀπεσπάσθη ἀπ' αὐτῶν ὡσεὶ λίθου βολήν, καὶ θεὶς τὰ γόνατα προσηύχετο λέγων· πάτερ, εἰ βούλει παρένεγκε τοῦτο τὸ ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ· πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω. καὶ ἀναστὰς ἀπὸ τῆς προσευχῆς, ἐλθὼν πρὸς τοὺς μαθητὰς εὗρεν κοιμωμένους αὐτοὺς ἀπὸ τῆς λύπης καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί καθεύδετε; ἀναστάντες προσεύχεσθε ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν[19]. *καὶ ἰδοὺ ὄχλος, καὶ ὁ λεγόμενος Ἰούδας, εἷς τῶν δώδεκα, προήρχετο αὐτοὺς καὶ ἤγγισεν τῷ Ἰησοῦ φιλῆσαι αὐτόν. Ἰησοῦς δὲ εἶπεν*

---

die johanneische Überlieferung auf das Abschiedsmahl (vgl. Joh. 13, 38), während sie Mk. 14, 29 ff an eine ähnliche (von der Jüngerflucht) auf dem Gange nach Getsemane anschloß. Näheres über die Fassung derselben vgl. S. 217 Anm. In 22, 32 vgl. zu *ἐπιστρέψας* 1, 16. 17. 17, 4, zu *ἐκλίπῃ* 16, 9, zu *στήρισον* 9, 51. 16, 26 in L. Damit schließt in L die Erzählung vom Passahmahl, da 22, 35 - 38 eine Einschaltung aus Q ist (vgl. S. 90).

[19]) vgl. Lk. 22, 39—46. Daß hier ein ganz anderer Bericht über das Gebet Jesu in Getsemane zugrunde liegt, als Mk. 14, 32—42, liegt auf der Hand. Der Ort wird nicht genannt; das *γενόμ. ἐπὶ τοῦ τόπου* 22, 40 (vgl. 10, 32. 19, 5 in L) weist wegen des *κατὰ τὸ ἔθος* (vgl. 1, 9. 2, 42 in L) in 22, 39 einfach auf 21, 37 zurück und geht auf den Ölberg, wo Jesus in den Festtagen zu nächtigen pflegte. Von seiner tiefen Gemütsbewegung, von den drei Vertrauten, die er mitnahm, damit sie mit ihm wachen, ist keine Rede; hier ist die Hauptsache die Mahnung an die Jünger zum Gebet um Abwendung der Versuchungen, die er ihnen eben noch vorhergesagt hatte (22, 31). Auch diese ist sicher nicht nach Mk. 14, 38 formuliert, weil das so bedeutsame *γρηγορεῖτε* und die ganze Begründung fehlt. Die Übereinstimmung beruht darauf, daß sie längst in der Überlieferung nach der sechsten Bitte des VU. geprägt war, die allein in der kurzen Form von Lk. 22, 40 so auffallend hervortritt. Von einem harten Gebetsringen Jesu ist keine Rede; er reißt sich nur so schwer und eine so kurze Strecke von seinen Jüngern los (22, 41), weil er weiß, wie nötig sie ihn noch haben. Zu *θεὶς τὰ γόνατα* vgl. 5, 8 in L, wo nur noch *γόνυ* steht. Wie weit auf die Formulierung des Gebetsworts Mk. 14, 36 von Einfluß gewesen, können wir nicht mehr sagen; jedenfalls zeigt das *εἰ βούλει*, daß hier sich Jesus von vornherein kampflos in den Willen seines Vaters ergibt; und der Schluß zeigt nur noch deutlicher, daß derselbe in der Überlieferung längst nach der dritten Bitte des VU., die bei Luk. fehlt (vgl. S. 72), geprägt war, wie am klarsten Mt. 26, 42 beweist. Eben darum sind auch die Verse 22, 43f, die aus dem ganzen Ton der Erzählung herausfallen, zweifellos unecht. Auch hier findet Jesus, als er vom Gebet zurückkehrt, die Jünger schlafend, was aber 22, 45 ganz eigenartig motiviert wird. Es ist auch von keiner Wiederholung des Einschlafens die Rede, das nur getadelt wird, weil es sie hindert, die Mahnung Jesu 22, 40 zu befolgen. Vgl. S. 218.

αὐτῷ· Ἰούδα, φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως[20]*; ἰδόντες δὲ οἱ περὶ αὐτὸν τὸ ἐσόμενον εἶπαν· κύριε, εἰ πατάξομεν ἐν μαχαίρῃ; καὶ ἐπάταξεν εἷς ἐξ αὐτῶν τοῦ ἀρχιερέως τοῦ δούλου τὸ οὖς τὸ δεξιόν. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐᾶτε ἕως τούτου. καὶ ἁψάμενος τοῦ ὠτίου ἰάσατο αὐτόν*[21]*. εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς πρὸς*

---

[20]) vgl. Lk. 22, 47. 48. Mit dem *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος* scheint Luk. wieder in den Text des Mrk. zurückzulenken; aber eben darum wird es ein Zusatz des Luk. sein, der die folgende Erzählung enger mit der vorigen verbinden will. So bedeutsam es Mk. 14, 43 in die dramatisch zugespitzte Darstellung des Gesprächs mit den Jüngern eingreift, so bedeutungslos ist es hier, da das Überraschende des Erscheinens eines *ὄχλος* mit einem der Jünger an seiner Spitze durch das die Copula einschließende *ἰδού* hinlänglich markiert ist. Es wäre doch für einen Bearbeiter des Mrk. völlig unverständlich, daß er die nähere Bezeichnung jenes Haufens als eines bewaffneten und seine Absendung vom Synedrium, die doch allein demselben seine Bedeutung gibt, fortgelassen haben sollte. Es begreift sich das nur in einer völlig selbständigen Erzählung, die mit der Erwähnung des Judas geheißenen (*λεγόμ.*, bei Luk. nur noch 22, 1 in L) Einen von den Zwölfen auf 22, 3f zurückweist, um anzudeuten, daß nun zutage kam, was seine dort erwähnte Verabredung mit den Hohenpriestern gewesen war. Nicht dem *ὄχλος* hatte nach ihr Judas ein Zeichen angegeben, woran sie Jesum erkennen sollten als den, welchen sie zu verhaften abgesandt waren (Mk. 14, 44), sondern den Hohenpriestern hatte er versprochen, mittels des Kusses ihn der von ihnen abzusendenden Schar auszuliefern, weshalb Jesus im Gegensatz zu Mk. 14, 45 den ihm in dieser Absicht Nahenden mit Entrüstung zurückweist (Lk. 22, 47f). Zu dem in L so häufigen *ἐγγίζειν* vgl. III, Anm. 49. Auch das *προέρχεσθαι* kommt in diesem Sinne nur noch in L vor (1, 17).

[21]) vgl. Lk. 22, 49. 50. Während die Erzählung des Mrk. sich darum dreht, wie die nach 14, 1 intendierte Verhaftung Jesu durch Judas ermöglicht wurde (14, 44. 46. 49), ist hier davon gar nicht die Rede. Das *ἐσόμενον*, das Jesu Umgebung sieht, ist die Auslieferung Jesu an seine Feinde (22, 48), die Judas den Hohepriestern versprochen hatte (22, 4). Während darum Mk. 14, 47 nur noch einen Zug aus der Verhaftungsszene nachbringt, ohne irgendwie anzudeuten, in welchem Moment derselbe zu denken ist, fragen hier seine Jünger, als Jesus selbst angedeutet hat, daß Judas ihn auszuliefern komme, ob sie mit dem Schwerte dreinschlagen sollen (bem. das ganz hebraistische *ἐν μαχ.*, das unmöglich Luk. geprägt hat, vgl. Apok. 11, 6); und, seine Einwilligung als selbstverständlich voraussetzend, schlägt einer von ihnen zu und trifft das Ohr des Hohenpriesterknechts. Hier haben wir wieder eine sehr merkwürdige Übereinstimmung mit der johanneischen Überlieferung, nach welcher es das rechte Ohr desselben war, das er traf (vgl. Joh. 18, 10). Völlig aber weicht diese Erzählung von ihr wie von der des Mrk. ab, indem das Ohr keineswegs abgehauen wird, sondern nur verwundet, da Jesus den Knecht sofort, nachdem er das Einschreiten der Jünger abgewehrt, heilt (22, 51). Es kann darum das *ἀφεῖλεν τὸ οὖς* nur eine recht ungeschickte Einschaltung

τοὺς παραγενομένους ἐπ' αὐτὸν ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοὺς τοῦ ἱεροῦ· καθ' ἡμέραν ὄντος μου μεθ' ὑμῶν ἐν τῷ ἱερῷ οὐκ ἐξετείνατε τὰς χεῖρας ἐπ' ἐμέ· ἀλλ' αὕτη ἐστὶν ὑμῶν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους[22].

συλλαβόντες δὲ αὐτὸν ἤγαγον καὶ εἰσήγαγον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχιερέως. περιαψάντων δὲ πῦρ ἐν μέσῳ τῆς αὐλῆς καὶ συνκαθισάντων ἐκάθητο ὁ Πέτρος μέσος αὐτῶν[23]. *εἶπεν δὲ εἰς·*

---

des Luk. aus Mk. 14, 47 sein, die mit dieser Heilung im offenbaren Widerspruch steht. Vielleicht meinte auch Mrk. mit seinem *ὠτάριον* wirklich nur das Ohrläppchen, so daß erst die Späteren dafür überall das ganze Ohr einsetzten. Vgl. S. 219 Anm.

[22]) vgl. Lk. 22, 52. 53. L läßt die überlieferten Schlußworte der Erzählung, die in ihrer eigentlichen Pointe (Mk. 14, 49) unmöglich an die Häscher gerichtet sein konnten, wie Mk. 14, 48 es darstellt, einzig richtig an die Hierarchen und die Tempeloffiziere gerichtet sein, mit denen Judas 22, 4 die Überlieferung Jesu verabredet hatte, und die nun natürlich mit Judas und dem *ὄχλος* gekommen waren (*παραγενόμ.*, vgl. III, Anm. 32), um sich von dem glücklichen Gelingen des Verrats zu überzeugen. Aber schon das *καὶ πρεσβυτέρους*, das nur die Beziehung auf 22, 4 verdunkelt, wird von Luk. nach Mk. 14, 43 zugesetzt sein, zweifellos aber 22, 52b (*ὡς — ξύλων*), womit er die in L fehlende Bewaffnung des *ὄχλος* nachbringen wollte, das wohl bei Mrk., der die Worte an die Häscher gerichtet sein läßt, aber unmöglich hier in einem Wort an die *ἀρχιερεῖς* paßt. Vollkommen paßt dagegen, und nur auf sie, der 22, 53 ausgesprochene und wieder gegenüber von Mk. 14, 49 völlig selbständig formulierte Vorwurf. Vgl. zu dem ATlichen *ἐξετείνατε τ. χεῖρας ἐπί* Jer. 51, 25. Ezech. 25, 7. 1 Makk. 12, 39. 42, und zu dem *ἡ ὥρα* c. gen., das nur in L vorkommt, 1, 10. 14, 17, auch 22, 14, wo der Gen. sich nur aus dem Zusammenhang ergänzt. Von der Jüngerflucht weiß L so wenig, wie von ihrer Vorhersagung. Vgl. S. 219.

[23]) vgl. Lk. 22, 54. 55. Erst hier erwähnte L die Gefangennahme Jesu, ob mit dem Ausdruck, der ebenso in den Act. (1, 16) wie bei Joh. (18, 12) dafür gebraucht ist, muß natürlich dahingestellt bleiben. Bemerkenswert ist nur, daß er in das Haus des Hohepriesters geführt wird. Da nun nirgends sonst in L von dem Hohenpriester im Sing. die Rede ist, so wird Lk. 3, 2 ganz recht gesehen haben, daß es damals im Grunde zwei Hohepriester gab, den offiziell fungierenden Kajaphas und den sachlich die Politik des Hohenrats lenkenden Annas, seinen Schwiegervater. Es wird dann auch hier nur der hohepriesterliche Palast gemeint sein, und die johanneische Überlieferung wird ganz Recht haben, wenn sie denselben als den Palast des Annas bezeichnet (Joh. 18, 13. 15), mag nun sein Schwiegersohn mit ihm denselben Palast bewohnt haben oder nicht, worüber natürlich aus Joh. 18, 24 nichts zu erschließen ist. Wichtiger ist, daß das *ὁ δὲ Πέτρος ἠκολούθει μακρόθεν* ein Zusatz des Luk. aus Mk. 14, 54 ist. Denn der gen. abs. in 22, 55 hat ja kein Subj., dasselbe muß also aus dem Zusammenhange sich von selbst ergänzt haben. Das ist aber nicht der Fall, wenn jene Worte 22, 55 von 22, 54a trennten.

καὶ οὗτος σὺν αὐτῷ ἦν. ὁ δὲ ἠρνήσατο λέγων· οὐκ οἶδα αὐτόν. καὶ μετὰ βραχὺ ἕτερος ἰδὼν αὐτὸν ἔφη· καὶ σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ· ὁ δὲ Πέτρος ἔφη· ἄνθρωπε, οὐκ εἰμί[24]. *καὶ διαστάσης ὡσεὶ ὥρας μιᾶς ἄλλος διϊσχυρίζετο λέγων· ἐπ' ἀληθείας καὶ οὗτος μετ' αὐτοῦ ἦν(, καὶ γὰρ Γαλιλαῖός ἐστιν). εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος· ἄνθρωπε, οὐκ οἶδα ὃ λέγεις. καὶ στραφεὶς ὁ κύριος ἐνέβλεψεν τῷ Πέτρῳ. καὶ ὑπεμνήσθη ὁ Πέτρος τοῦ λόγου τοῦ κυρίου καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς*[25]. *καὶ οἱ ἄνδρες οἱ συνέχοντες αὐτὸν*

---

woher allein die *συλλαβόντες* als Subjekt ergänzt werden konnten. Auch war jene Bemerkung überflüssig, da in L von einer Jüngerflucht nichts gesagt war (vgl. Anm. 22), und sich aus dem *ἐκάθητο ὁ Πέτρος μέσος αὐτῶν* von selbst ergab, daß Petrus dem Transport Jesu gefolgt war.

[24]) vgl. Lk. 22, 56. 57. Auch hier ist klar, daß, was von der ersten Versuchung durch eine Magd gesagt ist, aus Mk. 14, 66 f stammt (vgl. das eigentümliche *πρὸς τὸ φῶς* aus Mk. 14, 54); denn in dem Worte, das den Petrus zur Verleugnung verleitet, wird ja Petrus gar nicht angeredet, sondern nur von ihm behauptet, daß er mit ihm war, was wieder nur verständlich ist, wenn es leicht auf das *αὐτόν* 22, 54 sich zurückbeziehen konnte und nicht das auf Petrus bezügliche *αὐτόν — αὐτῷ* 22, 56 dazwischen stand. Dazu kommt aber, daß nach 22, 58 die zweite Versuchung von einem *ἕτερος* ausging, dem nach 18, 10 (vgl. 23, 40) nur ein *εἷς* vorangegangen sein kann. Weil ihm das zu unbestimmt schien, hat ja Luk. eben den Anlaß der ersten Verleugnung nach Mrk. näher zu bestimmen gesucht. Daher kann auch in L Petrus nur die Behauptung des einen der Häscher einfach bestritten haben, während er die Antwort auf die Frage der Magd bei Mrk. noch zu umgehen sucht. Die zweite, ihm ins Gesicht gesagte, Behauptung des anderen Häschers erinnert ganz merkwürdig an Joh. 18, 17, wonach sich das *καί* darauf bezieht, daß schon einer der Genossen Jesu (*ἐξ αὐτῶν* mit Beziehung auf die *σὺν αὐτῷ ὄντες*, von denen in L die Rede war) im Hofe war, da ja in der johanneischen Überlieferung Johannes den Petrus hereingeführt hatte. Auch die Antwort des Petrus erinnert ganz an die Art, wie man da, wo über die einzelnen Worte bei der Verleugnung nichts Näheres bekannt war, dieselben mit einem *οὐκ εἰμί* zu formulieren pflegte (vgl. Joh. 18, 17. 25).

[25]) vgl. Lk. 22, 59—62. Es ist keinerlei schriftstellerisches Motiv denkbar, weshalb die dritte Verleugnung fast eine Stunde später erfolgt sein soll. Um so gewisser liegt hier eine schriftliche Überlieferung zugrunde, die aus guter Quelle stammt; denn in der Tat kann doch die Zeit zwischen der Einbringung Jesu und der Zusammenberufung des Hohenrats nicht ganz kurz gewesen sein. Aber dann wird dieselbe auch enthalten haben, daß schließlich einer mit ganz besonderer Zuversicht versichern zu können glaubte, daß Petrus einer der Genossen Jesu sei. Nur scheint mir nicht so sicher, wie S. 221 angenommen, daß die Begründung davon schon in L stand. Sie kann sehr wohl aus Mk. 14, 70 ergänzt sein, weil sie in L noch fehlte. Nach Joh. 18, 26 war der Grund vielmehr, daß man ihn als den erkannte, der bei der Verhaftung Jesu den Schwertstreich geführt hatte. Dagegen erscheint in dieser Überlieferung das

ἐνέπαιζον αὐτῷ δέροντες καὶ περικαλύψαντες αὐτὸν ἐπηρώτων λέγοντες· προφήτευσον τίς ἐστιν ὁ παίσας σε; καὶ ἕτερα πολλὰ βλασφημοῦντες ἔλεγον εἰς αὐτόν[26]. *καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα, συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ καὶ ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν, λέγοντες· εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὸν ἡμῖν. εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ἐὰν ὑμῖν εἴπω, οὐ μὴ πιστεύσητε· ἐὰν δὲ ἐρωτήσω, οὐ μὴ ἀποκριθῆτέ μοι ἢ ἀπολύσητε. ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώ-*

Wort, das Mk. 14, 68 als die erste, noch ausweichende Antwort des Petrus gefaßt hat, als der Höhepunkt der Verleugnung, auf dem Petrus erklärt, daß ihm eine solche Behauptung völlig unverständlich sei, wogegen sie von den Beteuerungen, die Mrk. so stark hervorhebt, nichts weiß. Ganz sicher ist, daß in ihr ein Blick Jesu den Petrus zur Besinnung brachte. Bem. das in L so häufige *στραφείς* (vgl. III, Anm. 33), die Bezeichnung Jesu als *ὁ κύριος* und, wie nur in unserem Bericht durch das *αὐτός* 22, 56. 57. 59 vorausgesesetzt wird, daß Jesus sich mit auf dem Hofe befand. Wie Luk. seine Quellen harmonisiert, zeigt sich auch hier wieder deutlich in der Art, wie er aus Mk. 14, 72 nicht nur den Hahnenschrei, sondern auch das Zitat des Wortes Jesu *(ὡς εἶπεν αὐτῷ)* einschaltet, da die Form desselben sich hier ebenso eng an Mrk. anschließt, wie sie 22, 34 von ihm abwich. Daß die überaus schwierige Bezeichnung der Reue des Petrus bei Mrk. nicht von einem Bearbeiter des Urmarkus eingebracht sein kann, liegt auf der Hand; daher erhellt aus Mt. 26, 75 nur, daß die Art, wie die mündliche Überlieferung dieselbe nach Jes. 22, 4 zu schildern pflegte, schon die Darstellung in L bestimmt hat. Vgl. S. 222.

[26]) vgl. Lk. 22, 63—65. Auch dies ist unmöglich eine Bearbeitung von Mk. 14, 65. Denn hier geht die Verspottung Jesu lediglich von seinen Häschern aus, bei Mrk. von den Hohenpriestern, denen ihre Diener erst folgen; hier fällt sie in den Zwischenraum zwischen seiner Einbringung und der Gerichtssitzung, dort folgt sie auf seine Verurteilung; hier besteht das *ἐμπαίζειν*, das bei Mrk. schon ein Zug in der Leidensverkündigung war, aber in der Leidensgeschichte den Soldaten des Statthalters vorbehalten bleibt (Mk. 10, 34. 15, 18) in rohem *δέρειν* und *βλασφημεῖν* (22, 63. 65), wovon Mrk. nichts weiß. Dazwischen steht ein merkwürdiger Einzelzug, der erst recht nicht aus Mrk. sein kann, da kein Bearbeiter das einfache *περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον* in das unklare *περικαλύψαντες αὐτόν* verwandeln konnte, das *κολαφίζειν* weglassen, das doch erst das nachherige *ὁ παίσας σε* erklärt, und die Aufforderung zum *προφητεύειν* als Frage bezeichnen, was sie doch erst durch den Zusatz *τίς ἐστιν κτλ.* wird. Nun finden sich aber diese Worte gerade bei Mt. 26, 68, wo von einem *περικαλύπτειν* so wenig die Rede ist, wie von einem *δέρειν* und *βλασφ.*, woraus also sicher nicht die Eigentümlichkeiten unserer Darstellung erklärt werden können. Wir haben hier vielmehr eine ganz selbständige Parallelüberlieferung, in der bereits das *τίς ἐστιν ὁ παίσας σε*, mit welchem die mündliche Überlieferung den Hauptpunkt der Verspottung darzustellen pflegte, wie Matth. zeigt, schriftlich fixiert war. Vgl. die völlig gleiche Erscheinung in dem Anm. 25 besprochenen *ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς* und dazu S. 222f.

που καθήμενος ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. εἶπαν δὲ πάντες· σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἔφη· ὑμεῖς λέγετε. οἱ δὲ εἶπαν· αὐτοὶ ἠκούσαμεν ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ[27].

καὶ ἀναστὰν ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὸν Πειλᾶτον. ἤρξαντο δὲ κατηγορεῖν αὐτοῦ λέγοντες· τοῦτον εὕρομεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ κωλύοντα φόρους Καίσαρι διδόναι, καὶ λέγοντα ἑαυτὸν χριστὸν βασιλέα εἶναι. ὁ δὲ Πειλᾶτος ἀνέκρινεν αὐτὸν καὶ εἶπεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς· οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ. οἱ δὲ ἐπίσχυον λέγοντες ὅτι ἀνασείει τὸν λαόν, διδάσκων (καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας) καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε[28]. Πειλᾶτος δὲ ἀκούσας ἐπηρώτησεν εἰ ὁ

---

[27]) vgl. Lk. 22, 66—71. Daß wir hier eine völlig selbständige Parallelüberlieferung von Mk. 14, 55—64 haben, springt in die Augen. Während bei Mrk. die Verurteilung Jesu noch vor dem zweiten Hahnenschrei erfolgt (vgl. 14, 72), erfolgt sie hier nach Tagesanbruch; ganz wie in der johanneischen Überlieferung wird Jesus vom hohenpriesterlichen Palast, in den er eingebracht war, vor das Synedrium geführt (22, 66, vgl. Joh. 18, 24). Hier erfolgt kein Zeugenverhör, und kein Hoherpriester verhandelt mit Jesu, sondern die Versammlung des πρεσβύτεριον τοῦ λαοῦ insgesamt. Bem. diese eigentümliche Bezeichnung des Hohenrats, die Luk. durch das ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς aus Mk. 14, 53 erläutern zu müssen meinte, aber offenbar unrichtig, da der Gen. τοῦ λαοῦ nicht erlaubt, unter πρεσβυτέριον nur die Gesamtheit der πρεσβύτεροι zu verstehen. Daneben kommt τὸ συνέδριον nur noch von der Sitzung des Hohenrats vor. Hier beginnt das Verhör sofort mit der Messiasfrage, die aber Jesus nicht ohne weiteres bejaht, wie bei Mrk., sondern für zwecklos erklärt (zu ἀπολύσ., vgl. III, Anm. 8), da erst die Zukunft (ἀπὸ τοῦ νῦν, nur in L, vgl. 1, 48. 5, 10. 12, 52. 22, 18) durch Erfüllung von Ps. 110, 1 sie entscheiden werde. Das aber kann kein Pauliner erzählt haben, sondern nur eine judenchristliche Quelle, daß Jesus sich schon jetzt für den Erwählten Gottes erklärt (υἱὸς τ. θ.), wenn auch seine Erhöhung zum Messiaskönigtum der Zukunft vorbehalten bleiben müsse. Wenn Luk. schon 22, 69 in Reminiszenz an Mk. 14, 62 das τῆς δυνάμεως und das neben ὑμεῖς λέγετε völlig überflüssige ὅτι ἐγώ εἰμι einschaltet, so rührt aus Mk. 14, 63 auch das τί ἔτι ἔχομεν μαρτυρίας χρείαν her, womit Luk. lediglich das Fehlen des Zeugenverhörs in L erklären wollte. Für die Hierarchen genügte ja sein Eingeständnis der Gottessohnschaft, in dem für sie der Anspruch auf die Messiaswürde lag, um deßwillen sie ihn beim Statthalter verklagen wollten. Die Verurteilung wegen Gotteslästerung hatte für L keinen Zweck, da die Quelle aus der johanneischen Überlieferung (vgl. Joh. 19, 7) wußte, daß die Hierarchen mit diesem religiösen Grunde ihrer Verurteilung erst vorrückten, als der Versuch, wegen seines Anspruchs auf die Messiaswürde hin Jesu Verurteilung durch den Statthalter zu erwirken, mißlungen war. Vgl. S. 223 f.

[28]) vgl. Lk. 23, 1—5. Während man bei Mrk. nur aus der Frage des Pilatus an Jesum 15, 2 erschließen kann, daß der Ratschlag, welchen die

ἄνθρωπος Γαλιλαῖός ἐστιν, καὶ ἐπιγνοὺς ὅτι ἐκ τῆς ἐξουσίας Ἡρώδου ἐστίν, ἀνέπεμψεν αὐτὸν πρὸς τὸν Ἡρώδην, ὄντα καὶ αὐτὸν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις. ὁ δὲ Ἡρώδης

Volkshäupter in Bereitschaft hatten (15, 1), als sie Jesum vor das Tribunal des Statthalters führten, darin bestand, daß sie seine Messiasherrschaft auf eine revolutionäre Erhebung gegen die Römerherrschaft deuten wollten, wird hier diese Anklage ausdrücklich formuliert mit all ihren Konsequenzen bis zur Forderung der Steuerverweigerung. Nun verstehen wir erst, warum L 20, 26 so ausdrücklich hervorhob, daß die Volkshäupter angesichts des Volks Jesum bei seiner Antwort auf die Censusfrage nicht fassen konnten. Hier vor dem Statthalter konnten sie mit Betonung der zweiten Hälfte des Wortes die erste so verdrehen, daß dadurch doch die Steuerverweigerung nicht ausgeschlossen war. Aber völlig unbegreiflich bleibt, wie Pilatus nun, als Jesus auf Befragen seinen Anspruch auf die Königswürde in Israel einfach zugibt, also sich offen als Hochverräter bekennt, erklären kann, er finde keine Schuld an ihm (Lk. 23, 3f). Diese ganz mit Mk. 15, 2 übereinstimmenden Worte können in L nicht gestanden haben. Was dort gestanden hat, erhellt ja aber aus 23, 14 mit voller Sicherheit, wo Pilatus selbst sagt, er habe Jesum angesichts der Hierarchen verhört und keine Schuld an ihm gefunden. Damit kann doch nur das Verhör gemeint sein, auf Grund dessen er das Urteil Lk. 23, 4 abgab. Von einem solchen Verhör wußte ja L auch aus der johanneischen Überlieferung (Joh. 18, 33—38); aber Näheres darüber berichtete die Quelle nicht, und zwar sehr einfach darum nicht, weil es keineswegs, wie unser Erzähler annimmt, angesichts der Volkshäupter stattgefunden hatte. Das war eben der natürliche Grund, weshalb Luk. dies aus Mk. 15, 2 ergänzen zu müssen meinte. Er so wenig wie Mrk. fand es so unbegreiflich, daß Pilatus trotz des Eingeständnisses Jesu seine Unschuld erklärte, da sie als selbstverständlich voraussetzten, daß Jesus sich nur in einem Sinne zu seinem Königtume bekannt habe, in dem es jeder Christ tat und jeder revolutionäre Sinn ausgeschlossen war, was ja auch die johanneische Überlieferung völlig klarstellte. Ganz unmöglich ist aber in 23, 4 das *καὶ τοὺς ὄχλους*. In der ganzen Verhandlung der Hierarchen mit Pilatus, wie sie L darstellt, spielt das Volk gar keine Rolle, wie ja auch in der johanneischen Überlieferung nicht, wo sich dies nur dadurch verbirgt, daß die Volkshäupter, wie so oft, als die Repräsentanten des Volkes durch *οἱ Ἰουδαῖοι* bezeichnet werden. Luk. aber wußte aus Mrk., daß von Mk. 15, 8 ab das Volk sehr bedeutsam in dieselbe eingriff, und meinte daher, die Mitbeteiligung des Volkes wenigstens durch diese Worte andeuten zu müssen, die hier gänzlich unmotiviert sind, da ja nur der Hoherat nach 23, 1 sich in pleno zum Statthalter begeben hatte, und man gar nicht einsieht, wo die *ὄχλοι* auf einmal herkommen. Auch das *καθ' ὅλης τ. Ἰουδ.*, das schon im Ausdruck ganz lukanisch klingt (vgl. 4, 14. Act. 9, 31. 10, 37), kann schwerlich in L gestanden haben; da das *ἕως ὧδε* dann ja gänzlich überflüssig wäre. Luk. hat es wohl eingeschoben, um zu betonen, weshalb die Sache vor den Statthalter in Judäa gehörte, übersah aber, daß L von einer Wirksamkeit Jesu in ganz Judäa nirgends etwas erzählt hat. Vgl. S. 224f.

ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἐχάρη λίαν· ἦν γὰρ ἐξ ἱκανῶν χρόνων θέλων ἰδεῖν αὐτὸν διὰ τὸ ἀκούειν περὶ αὐτοῦ, καὶ ἤλπιζεν σημεῖον ἰδεῖν ὑπ' αὐτοῦ γινόμενον. ἐπηρώτα δὲ αὐτὸν ἐν λόγοις ἱκανοῖς. ἐξουθενήσας δὲ αὐτὸν ὁ Ἡρώδης σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ καὶ ἐμπαίξας, περιβαλὼν ἐσθῆτα λαμπράν, ἀνέπεμψεν αὐτὸν τῷ Πειλάτῳ. ἐγένοντο δὲ φίλοι ὅ τε Ἡρώδης καὶ ὁ Πειλᾶτος ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ μετ' ἀλλήλων· προϋπῆρχον γὰρ ἐν ἔχθρᾳ ὄντες πρὸς ἑαυτούς[29]. *Πειλᾶτος δὲ συνκαλεσάμενος τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἄρχοντας εἶπεν πρὸς αὐτούς· προσηνέγκατέ μοι τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὡς ἀποστρέφοντα τὸν λαόν, καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐνώπιον ὑμῶν ἀνακρίνας οὐθὲν εὗρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ ὧν κατηγορεῖτε κατ' αὐτοῦ· ἀλλ' οὐδὲ Ἡρώδης· ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς, καὶ ἰδοὺ οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ· παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω. — — οἱ δὲ ἐπέκειντο φωναῖς μεγάλαις αἰτούμενοι αὐτὸν σταυρωθῆναι, παὶ κατίσχυον αἱ φωναὶ αὐτῶν· καὶ Πειλᾶτος ἐπέκρινεν, γενέσθαι τὸ αἴτημα αὐτῶν καὶ τὸν Ἰησοῦν παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν*[30].

---

[29]) vgl. Lk. 23, 6—12. Daß Luk. die Sendung zu Herodes in L las, folgt bereits aus 9, 9, wo er dieselbe sichtlich vorbereitet. Was freilich 23, 9b. 10 von seinen Verhandlungen mit Jesu erzählt wird, ist ein bloßer Nachklang aus Mk. 15, 3f, weil ihm das in L Gegebene doch zu dürftig erschien. Luk. setzt aber voraus, es werde dabei wesentlich so zugegangen sein, wie bei dem Verhör vor Pilatus. Nun folgt aber aus 23, 15, daß die Ankläger gar nicht zu Herodes gesandt waren; die Worte können also nicht in L gestanden haben, weil sie im Widerspruch mit seiner Darstellung stehen. Was dagegen 23, 12 erzählt wird, kann nur aus einer Quelle stammen, die über das Verhältnis des Statthalters zum Tetrarchen genau Bescheid wußte. Bem. noch 23, 7 das *ἐξουσία τ. Ἡρώδου*, das so nur noch 20, 20. 22, 53 in L vorkommt, während sonst *ἐξουσία* so oft in anderem Sinne bei Luk. gebraucht ist, und das *ἐπιγνοὺς ὅτι*, wie 1, 22. 7, 37 in L (vgl. noch 24, 16. 31). In 23, 11 bem. das *ἐξουθενεῖν*, das nur noch 18, 9 in L vorkommt, wie das *ἐσθῆτα* nur noch 24, 4. Eigentümlich ist auch das *στρατεύματα*, wofür sonst in den Evangelien *στρατιῶται* steht (freilich auch 7, 8. 23, 36) und das Mt. 22, 7 wirklich Heere bezeichnet. Das *ἐμπαίξας* erinnert an 14, 29. 22, 63. 23, 36 in L. Vgl. S. 225.

[30]) vgl. Lk. 23, 13—23. Nun erst ruft nach L Pilatus die Hohenpriester (23, 4) und die *ἄρχοντες* zusammen, womit wohl die übrigen Mitglieder des Hohenrats gemeint sind, der ja in pleno vor ihm erschienen war (23, 1); sie waren also nicht bei Herodes gewesen, wie Lk. 23, 10 fälschlich annimmt (vgl. Anm. 29). Unmöglich ist aber auch hier das *καὶ τὸν ὄχλον* in L. Ich habe noch S. 226 es zu erklären versucht, daß das Volk, das doch in L 18, 43. 19, 48. 21, 38 überall Jesu günstig erscheint, hier auf einmal mit den Hierarchen im Bunde steht. Aber ganz unmöglich konnte doch in L Pilatus zum Volke sagen: sie hätten diesen Menschen *ὡς ἀποστρέφοντα τὸν λαόν* zu ihm gebracht (vgl. Anm. 28). Dagegen

καὶ ὡς ἀπήγαγον αὐτὸν (ἐπέθηκαν αὐτῷ τὸν σταυρόν)[31]. *ἠκολούθει δὲ αὐτῷ πολὺ πλῆθος τοῦ λαοῦ καὶ γυναικῶν αἳ ἐκόπτοντο καὶ ἐθρήνουν αὐτόν. στραφεὶς δὲ πρὸς αὐτὰς ὁ Ἰησοῦς*

---

will Luk. es ausdrücklich in sein *παμπληθεί* 23, 18 einschließen (bem. das lukanische *ἀνέκραγον* 4, 33. 8, 28 und *αἶρε τοῦτον* Act. 21, 36. 22, 22). Allein 23, 18f sind ja offenbar ein Einschub aus Mrk.; denn da L von der Osteramnestie nichts sagt, ist es unbegreiflich, wie das Volk auf einmal zu der Bitte um Freilassung des Barabbas kommt, der dann erst nach Mk. 15, 7 in 23, 19 dem Leser bekannt gemacht werden muß (vgl. Näheres S. 226). Es ist sehr möglich, daß in L Pilatus seinen Vorschlag auf irgend eine Einrede wiederholte; aber aus unserem Text läßt sich das nicht mehr feststellen. Denn 23, 21 ist ein Einschub aus Mk. 15, 13 (bem. das lukanische *ἐπεφώνουν* Act. 12, 22. 21, 34. 22, 24), da die Forderung der Kreuzigung Jesu erst 23, 23 als etwas ganz Neues auftritt, und 23, 22a ist wörtlich aus Mk. 15, 14a eingefügt. Es schien dem Luk. die Nachgiebigkeit des Pilatus in der Gestattung der Kreuzigung doch nicht ausreichend motiviert, und er meinte das nach Mrk. ergänzen zu müssen. In der Tat aber ist doch 23, 23 deutlich genug gesagt, wie das immer ärger werdende Geschrei der Hierarchen ihn endlich mürbe machte. In 23, 25 ist natürlich die Freilassung des Barabbas wieder nach Mk. 15, 15 eingeschaltet (bem. das *ὃν ᾐτοῦντο* aus Mk. 15, 6 und den Ausdruck der Entrüstung darüber in dem Rückblick auf 23, 19), dagegen mit großem Nachdruck wiederholt, daß Pilatus nur dem Drängen der Volkshäupter auf Vollstreckung ihres Willens nachgab, auch in der Form der Hinrichtung, die sie 23, 23 verlangt hatten. Vgl. S. 227. Wichtig ist, daß auch hier, wie in der johanneischen Überlieferung, die Geißelung offenbar in der Hoffnung vorgeschlagen wird (23, 16. 22), die Ankläger würden sich damit genügen lassen (vgl. Joh. 19, 15).

[31]) vgl. Lk. 23, 26. Von der Vollstreckung der von den Volkshäuptern so energisch abgelehnten Geißelung und der dadurch veranlaßten Greuelszene im Prätorium (vgl. Mk. 15, 16—20), kann natürlich in L nicht die Rede gewesen sein; und so folgt auf das *ἤγαγον* 23, 1, nachdem die Hierarchen ihren Willen durchgesetzt, gleich das *ἀπήγαγον* 23, 26, d. h. die Abführung zur Kreuzigung. Bemerkenswert ist, daß es ganz wie in der johanneischen Überlieferung (Joh. 19, 16) die Hierarchen sind, die Jesum abführen, nicht die Soldaten, wie Mk. 15, 20, die bei Joh. erst 19, 23 auftreten, bei Luk. erst 23, 32 als die Handelnden vorausgesetzt werden. Es ist das durchaus keine Ungenauigkeit, sondern hängt eng damit zusammen, daß bei Luk. wie bei Joh. (vgl. besonders 19, 19—22) Pilatus sich keineswegs von der Schuld Jesu überzeugt und kein Urteil gefällt, sondern lediglich den Hierarchen gestattet hat, bei Gelegenheit einer von ihm angeordneten Kreuzigung zweier Missetäter Jesum mit abtun zu lassen. Daher ist freilich auch das *ἐπιλαβόμενοι*, das im Kontext auf die Hierarchen gehen würde, ganz unmöglich. Da aus Mk. 15, 21 erhellt, daß der Name dessen, der Jesu auf seinem Kreuzeswege das Kreuz nachtrug, bei Mrk. nur in der Erinnerung geblieben war, weil er der Vater zweier in seinem Leserkreise sehr bekannten Jünger war, so kann davon in L nichts gestanden haben. Die Art, wie die Worte aus Mrk. bei Luk. wieder-

εἶπεν· θυγατέρες Ἱερουσαλήμ, μὴ κλαίετε ἐπ' ἐμέ· πλὴν ἐφ' ἑαυτὰς κλαίετε καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ὑμῶν, ὅτι ἰδοὺ ἔρχονται ἡμέραι ἐν αἷς ἐροῦσιν· μακάριαι αἱ στεῖραι, καὶ αἱ κοιλίαι αἳ οὐκ ἐγέννησαν, καὶ μαστοὶ οἳ οὐκ ἔθρεψαν. τότε ἄρξονται λέγειν τοῖς ὄρεσιν· πέσετε ἐφ' ἡμᾶς, καὶ τοῖς βουνοῖς· καλύψατε ἡμᾶς, ὅτι εἰ ἐν ὑγρῷ ξύλῳ ταῦτα ποιοῦσιν, ἐν τῷ ξηρῷ τί γένηται[32]; ἤγοντο δὲ ἕτεροι κακοῦργοι δύο σὺν αὐτῷ ἀναιρεθῆναι, καὶ ὅτε ἦλθον ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον, ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ τοὺς κακούργους, ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν, ὃν δὲ ἐξ ἀριστερῶν[33]. καὶ εἱστήκει ὁ λαὸς θεωρῶν· ἐξε-

---

gegeben werden, zeigt ganz die Art seiner sonstigen Korrekturen bei Luk. (vgl. S. 227). Dagegen sahen wir schon S. 255, wie das Einzige, was L erzählt, noch an Joh. 19, 17 erinnert, wo, ganz wie hier, nur davon die Rede ist, daß Jesus sein Kreuz tragen mußte. Freilich fällt auf, daß in ἐπέθηκαν doch wohl die Soldaten Subjekt sind, was zu dem ἀπήγαγον (s. o.) nicht stimmt, so daß es zweifelhaft wird, ob hier nicht genau wie bei Joh. stand, daß Jesus sein Kreuz trug.

[32]) vgl. Lk. 23, 27—31. Es bestätigt sich hier vollkommen, was wir Anm. 30 gezeigt haben. Das Volk hat in L keinen Teil an der Ermordung Jesu, sondern begleitet mitleidsvoll den Zug zur Richtstätte. Zu dem στραφείς 23, 28 vgl. III, Anm. 33, zu dem κλαίειν ἐπί 19, 41, zu 23, 29 die merkwürdige Parallele in 11, 27. Das Zitat aus Hos. 10, 8 in 23, 30 konnte zur Not auch einem Heidenchristen zur Hand sein. Aber den Ausdruck des Gedankens von Prov. 11, 31 mit dem Bilde aus Ezech. 21, 3 in 23, 31 hat sicher nur ein im AT lebender Jude geformt.

[33]) vgl. Lk. 23, 32—34. Kein Bearbeiter des Mrk. würde die genauere Angabe, daß es zwei Räuber waren, die mit Jesu hinausgeführt wurden, in ihre allgemeine Bezeichnung als κακοῦργοι verwandelt haben. Allein Luk. hat auch durch das ihm so beliebte δὲ καί die Darstellung in L mißverständlich gemacht. Nicht mit Jesu wurden auch zwei Missetäter hinausgeführt, sondern die Hohenpriester führten Jesum hinaus, als eben zwei andere Missetäter — für sie war ja Jesus auch ein solcher — hinausgeführt wurden. Das δέ zeigt, daß hier eben andere Personen tätig sind, und das sind selbstverständlich die Soldaten des Statthalters, die alle drei auf dem sogenannten Κρανίον (bem. die richtige Deutung des Namens Golgotha statt der sehr mißverständlichen Mk. 15, 22) kreuzigen. Aber auch hier zeigt sich, daß sie nur auf Befehl der Hierarchen handeln, die allein ein Interesse daran haben konnten, Jesum in der Mitte zwischen den beiden Missetätern kreuzigen zu lassen. Ganz unmöglich kann aber der Text in L fortgefahren haben mit dem διαμεριζόμενοι κτλ. 23, 34, das ja die Anwesenheit der Soldaten unter dem Kreuze voraussetzt, während sie 23, 36 erst herzutreten, und in dem ein αὐτοῦ steht, während schon alle drei gekreuzigt sind. Dies ist also ein Zusatz aus Mk. 15, 24, wo die Kreuzigung der beiden Missetäter erst 15, 27 erfolgt (vgl. S. 228 Anm. 1). Vollends das ὁ δὲ Ἰησοῦς — ποιοῦσιν der Rept. kann nicht einmal im Text des Luk. gestanden haben, wo ja das διαμεριζόμενοι dadurch seinen Anschluß an ἐσταύρωσαν verliert. Es ist auch aus textkritischen Gründen zu verwerfen.

μυκτήριζον δὲ οἱ ἄρχοντες λέγοντες· ἄλλους ἔσωσεν, σωσάτω ἑαυτόν, εἰ οὗτός ἐστιν ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἐκλεκτός. ἐνέπαιξαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται προσερχόμενοι, ὄξος προσφέροντες αὐτῷ[34]. *εἷς δὲ τῶν κρεμασθέντων κακούργων ἐβλασφήμει αὐτόν· οὐχὶ σὺ εἶ ὁ χριστός; σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἕτερος ἐπιτιμῶν αὐτῷ ἔφη· οὐδὲ φοβῇ σὺ τὸν θεόν, ὅτι ἐν αὐτῷ κρίματι εἶ; καὶ ἡμεῖς μὲν δικαίως· ἄξια γὰρ ὧν ἐπράξαμεν ἀπολαμβάνομεν· οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξεν. καὶ ἔλεγεν· Ἰησοῦ, μνήσθητί μου, ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου. καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ*[35].

καὶ τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος, ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου. τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν. ἰδὼν δὲ ὁ ἑκατοντάρχης τὸ γινόμενον ἐδόξαζεν τὸν θεὸν λέγων· ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν. καὶ πάντες οἱ ὄχλοι τύπτοντες τὰ στήθη ὑπέστρεφον. εἱστήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ ὁρῶντες ταῦτα[36]. *καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι Ἰωσὴφ — — ὑπάρχων*

---

[34]) vgl. Lk. 23, 35—38. Auch hier ist das *θεωρῶν* in L sicher nicht als ein neugieriges Gaffen gedacht, das den die Qualen des Kreuzes Erduldenden verhöhnte, wie es Luk. faßt, indem er mit seinem *δὲ καί* es mit dem *ἐκμυκτηρίζειν* (nur noch 16, 14 in L) der *ἄρχοντες* (vgl. 23, 13. 24, 20 in L, während Mk. 15, 31 *οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν γραμματέων* schreibt) in Parallele stellt. In L bildet dies gerade den Gegensatz zu dem schweigenden Zuschauen des Volkes, worin die Quelle freilich ganz von Mk. 15, 29f abweicht, und weist klar auf 22, 66—70, wo sich Jesus als den erwählten Sohn Gottes und damit als den *Χριστός* bekannt hat, obwohl er dies dort noch nicht sagen wollte. Worte, wie die, daß er sich selbst retten soll, wenn er der erwartete Retter des Volkes sein will, ohnehin nicht einmal mit Mk. 15, 30f genau stimmend, waren natürlich in der Überlieferung längst fest geworden, da sie ja noch 23, 39 in einem sicher aus L stammenden Zusatz nachklingen. Die völlige Selbständigkeit der Erzählung zeigt sich aber in der Art, wie die Darreichung des Essigs Mk. 15, 35f als eine Verspottung aufgefaßt wird (zu dem *ἐμπαίζειν* vgl. Anm. 29). Schon Luk. verstand das nicht mehr und wollte den Spott vielmehr in den begleitenden Worten finden, die er aus Mk. 15, 32 einfügt, obwohl dieselben in L ganz unmöglich sind, wo, wie wir sahen, das Bekenntnis 23, 3 gar nicht stand. Die übliche Kreuzüberschrift aber als Spott aufzufassen, konnte einem judenchristlichen Bewußtsein schwerlich einfallen. Erst Luk., den wieder sein *δὲ καί* verrät, hat dieselbe nach Mk. 15, 26 (bem. das hinzugefügte *οὗτος*) in solchem Sinne eingefügt, während doch in L sicher die Reihe der Spötter mit dem Mitgekreuzigten schloß, der nur in L von dem anderen zurechtgewiesen wird. Näheres über die Selbständigkeit des Berichts in L vgl. S. 228 Anm. 2.

[35]) vgl. Lk. 23, 39—43. Zu *μνήσθητί μου* vgl. 1, 54. 72. 16, 25 in L.

[36]) vgl. Lk. 23, 44—49. Da das *τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος* zweifellos aus L herrührt, wo *ἐκλείπειν* nur noch 16, 9. 22, 32 vorkommt, ist 23, 44 von

ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος, οὐκ ἦν συνκατατεθειμένος τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν — — ἐνετύλιξεν — — ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι λαξευτῷ, οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὔπω κείμενος. καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς, καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν. κατακολουθήσασαι δὲ αἱ γυναῖκες αἵτινες ἦσαν συνεληλυθυῖαι ἐκ τῆς Γαλιλαίας αὐτῷ ἐθεάσαντο ὡς ἐτέθη τὸ σῶμα αὐτοῦ καὶ ἡτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα. καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν[37].

Luk. aus Mk. 15, 33 eingebracht, und 23, 45 b aus Mk. 15, 38 antizipiert; denn aus 23, 47 erhellt klar, daß in L nur von einem sichtbaren Wunderzeichen die Rede war, von der Sonnenfinsternis, durch welche Gott die Gerechtigkeit Jesu ans Licht brachte (*ἐδόξ. τ. θ.*, wie 2, 20. 7, 16). Unmöglich ferner würde ein Bearbeiter des Mrk. seine Darstellung (15, 39) in Lk. 23, 47 abgeschwächt haben. Auch das *φων. φων. μεγ.* in 23, 46 ist aus Mk. 15, 34 entlehnt, da es wohl zu dem Angstruf Jesu, aber nicht zu dem friedvollen Gebet aus Ps. 31, 6 paßt (vgl. das *εἰπών* am Schluß), das ganz an Joh. 19, 30 erinnert. Aus ihm ergab sich das mit Mrk. übereinstimmende *ἐξέπνευσεν* von selbst. Aus der falschen Auffassung des *θεωρῶν* 23, 35 (vgl. Anm. 34) ergab sich in 23, 48 der Zusatz des Luk. (*συνπαραγεν. ἐπὶ τ. θεωρίαν ταύτην, θεωρήσ. τὰ γενόμενα* mit Anspielung auf die beiden Wunderzeichen bei Luk.), wonach die Menge wie zu einem Schauspiel zur Kreuzigung gekommen war, während das *τύπτοντες τὰ στήθη* (nur noch 18, 13 in L) klar genug die Menge als bußfertig schildert. Daß auch die *γνωστοί* die Kreuzigung mit ansehen, erinnert wieder an die johanneische Überlieferung (Joh. 19, 25 f). Die Quelle liebt es, in dieser Weise auf die hinzuweisen, von denen ihre Kunde dessen, was sie erzählte, stammt. Bei Mrk. sind die galiläischen Weiber diese Zeugen. Aber bei Luk. ist das *ἀπὸ μακρ.*, wie die Erwähnung der galiläischen Weiber, die in L erst 23, 55 auftreten, natürlich aus Mrk. Vgl. S. 229.

[37]) vgl. Lk. 23, 50—56. Die Einführung des Joseph erinnert ganz an die des Zakchäus (19, 2). Hier aber läßt sich der Text von L nicht mehr herstellen, da Luk. durch seine Harmonisierung mit Mk. 15, 43 ff eine unmögliche Periode zustande gebracht hat. Es muß in einer ihm nicht mehr verständlichen Weise Joseph als ein Mitglied des Hohenrats bezeichnet gewesen sein, für das er das *βουλευτής* aus Mrk. einsetzte, da sonst für das *αὐτῶν* jede Beziehung fehlt. Von den Verhandlungen des Joseph mit Pilatus erzählte L sicher nichts. Die *γνωστοί* werden durch das Erscheinen dieses Joseph überrascht (vgl. das *καὶ ἰδού* 23, 50), der die Kreuzabnahme und die Einhüllung der Leiche besorgt und sie in einem noch unberührten Felsengrabe niederlegt (vgl. Joh. 19, 41). Der Ausdruck im einzelnen aber läßt sich nicht mehr feststellen, da Luk. überall die Darstellung des Mrk. eingemischt hat. Nur müssen hier nach der Zeitbestimmung in Lk. 23, 54, die wieder nur von einer judenchristlichen Hand herrühren kann, auch noch die galiläischen Weiber in L erwähnt gewesen sein, da unmöglich Luk. nach der aus Mrk. antizipierten Erwähnung derselben (23, 49) sie hier noch einmal erwähnen konnte, wenn

V.

Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως ἐπὶ τὸ μνῆμα ἦλθον φέρουσαι ἃ ἡτοίμασαν ἀρώματα. εἰσελθοῦσαι δὲ οὐχ εὗρον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι αὐτὰς περὶ τούτου, καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο ἐπέστησαν αὐταῖς ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ. ἐμφόβων δὲ γενομένων αὐτῶν καὶ κλινουσῶν τὰ πρόσωπα εἰς τὴν γῆν, εἶπαν πρὸς αὐτάς· τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν; μνήσθητε ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν καὶ — —. καὶ ἐμνήσθησαν τῶν ῥημάτων αὐτοῦ καὶ ὑποστρέψασαι ἀπὸ τοῦ μνημείου ἀπήγγειλαν ταῦτα πάντα τοῖς ἕνδεκα καὶ πᾶσιν τοῖς λοιποῖς. ἦσαν δὲ ἡ Μαγδαληνὴ Μαρία καὶ Ἰωάνα (καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου) καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς[1].

---

er hier eine solche nicht in seiner Quelle las. Diese Weiber folgen ihm, um (übrigens im Widerspruch mit Mk. 15, 47) der Beisetzung (*ὡς ἐτέθη τὸ σῶμα*, woraus man ungefähr auf die Darstellung von L im vorigen schließen kann) zuzusehen; nur das ganz überflüssige *τὸ μνημεῖον καί* wird aus Mk. 15, 46 stammen. Aus 23, 56 wird klar, daß von ihnen hauptsächlich erzählt werden soll, wie sie die *ἀρώματα καὶ μύρα* noch am Abend des Todestages Jesu bereiteten, um die gesetzmäßige Sabbatruhe halten zu können. Dies sichtbare Interesse für die Gesetzestreue der Weiber weist deutlich auf die judenchristliche Quelle hin. Vgl. S. 230.

V.

[1]) vgl. Lk. 24, 1—11. Die Erzählung vom Ostermorgen berührt sich zum letzten Male mit Mk. 16, 1—8; aber weder das *τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων*, das sicher schon früh der technische Ausdruck für den Auferstehungstag geworden ist, noch das *ἐπὶ τὸ μνῆμα ἦλθον* (vgl. 19, 5. 23, 33 in L, Mk. 16, 2 hat: *ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνῆμα*), noch das *ἀρώματα* (vgl. 23, 56 in L) ist aus Mrk. entlehnt, wohl aber 24, 2 aus Mk. 16, 3 f, da ja L gar nicht von der Verschließung der Grabhöhle durch einen Stein erzählt hat und doch *τὸν λίθ.* auf einen solchen hindeutet. Wie alles übrige durchweg von Mrk. abweichend dargestellt ist, siehe S. 231. Bem. das *τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* 24, 3 und in 24, 4 das *ἀπορεῖσθαι*, vgl. mit dem *ἀπορία* 21, 25 (Luk. schreibt *διαπορεῖν* 9, 7 und dreimal in Act.); das *ἐπέστησαν*, wie 2, 9. 38. 10, 40. 21, 34; das *ἐσθῆτι*, das nur noch 23, 11 in L vorkommt. Die zwei Männer rühren aus der johanneischen Überlieferung her (vgl. Joh. 20, 12). Zu dem *μνησθῆναι* 24, 6. 8 vgl. IV Anm. 35. Die galiläische Leidensweissagung fanden wir Lk. 9, 43—45, wenn wir auch nicht wissen, wie ihre Pointe lautete (vgl. II Anm. 31), da ja der Wortlaut 24, 7 den stereotypen Weissagungen bei Mrk. entlehnt ist. Wir können nur aus 24, 26 schließen, daß angedeutet war, wie er durch seine Erhöhung aus dem ihm von Sünderhänden bereiteten Schicksal werde errettet werden.

καὶ ἰδοὺ δύο ἐξ αὐτῶν ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἦσαν πορευόμενοι εἰς κώμην ἀπέχουσαν σταδίους ἑξήκοντα ἀπὸ Ἰερουσαλήμ, ᾗ ὄνομα Ἐμμαούς. καὶ ὡμίλουν πρὸς ἀλλήλους περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων τούτων. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὁμιλεῖν αὐτοὺς καὶ συνζητεῖν, καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς ἐγγίσας συνεπορεύετο αὐτοῖς. οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· τίνες οἱ λόγοι οὗτοι οὓς ἀντιβάλλετε πρὸς ἀλλήλους περιπατοῦντες; καὶ ἐστάθησαν σκυθρωποί. ἀποκριθεὶς δὲ εἷς, ὀνόματι Κλεόπας, εἶπεν πρὸς αὐτόν· σὺ μόνος παροικεῖς Ἰερουσαλὴμ καὶ οὐκ ἔγνως τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις; καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ποῖα; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· τὰ περὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναζαρηνοῦ, ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ, ὅπως τε παρέδωκαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν εἰς κρίμα θανάτου καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν. ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ· (ἀλλά γε καὶ σὺν πᾶσιν τούτοις τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει ἀφ' οὗ ταῦτα ἐγένετο) ἀλλὰ καὶ γυναῖκες ἐξ ἡμῶν ἐξέστησαν ἡμᾶς γενόμεναι ὀρθριναὶ ἐπὶ τὸ μνημεῖον καὶ μὴ εὑροῦσαι τὸ σῶμα αὐτοῦ ἦλθον λέγουσαι καὶ ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακέναι, οἳ λέγουσιν αὐτὸν ζῆν. καὶ ἀπῆλθόν τινες τῶν σὺν ἡμῖν ἐπὶ τὸ μνημεῖον καὶ εὗρον οὕτως καθὼς καὶ αἱ γυναῖκες εἶπον· αὐτὸν δὲ οὐκ εἶδον[2].

Hier werden die drei Weiber, die diese Geschichte bezeugt haben (vgl. IV, Anm. 37), erst am Schlusse (24, 10) genannt; die beiden ersten erwähnte L schon 8, 2, höchstens könnte die *Μαρία ἡ Ἰακώβου* aus Mk. 16, 1 von Luk. hinzugefügt sein. Sicher aber ist 24, 11 eine Reflexion des Luk., welche die Hebung aller Zweifel durch die folgenden Erscheinungen effektvoll vorbereitet. Er meinte, ein Recht dazu vielleicht in dem hoffnungslosen Ton von 24, 22f gefunden zu haben; aber der Grabgang der Jünger 24, 24 zeigt doch klar, daß man die Erzählung der Weiber nicht für leeres Geschwätz hielt, daß 24, 11 also nicht in L gestanden haben kann. Bem. auch die sonderbare asyndetische Wiederaufnahme von 24, 9 in dem *ἔλεγον πρὸς τ. ἀποστ. ταῦτα* 24, 10, die den Zusammenhang zerreißt, da ja das *ἐξ αὐτῶν* 24, 13 nur auf die *λοιποί* 24, 9 gehen kann, aber nicht auf die Apostel (vgl. 24, 10).

²) vgl. Lk. 24, 13—24. Daß die Erzählung von den Emmausjüngern aus L stammt, wird wohl kaum bezweifelt werden. Zu dem *ἀπέχουσαν* 24, 13 vgl. 7, 6. 15, 20 in L. Das *συνζητεῖν* 24, 15, das ein Lieblingswort des Mrk. ist, kommt bei Luk. nur noch 22, 23 in L vor, das *ἐγγίσας* 24, 15. 28 wenigstens noch zehnmal in L, das *συμπορ.* 24, 15 nur noch 7, 11. 14, 25 in L. Zu dem *ἐστάθησαν* 24, 17 vgl. 18, 11. 19, 8. 21, 36. Zu dem mascul. *δυνατός* 24, 19 vgl. 1, 49. 14, 31 in L, zu dem *ἐναντίον* 24, 19 vgl. 1, 8. 20, 26 in L. Auch hier wird 24, 20 die Kreuzigung Jesu direkt und ausschließlich den Volkshäuptern (*ἄρχοντες*, wie 23, 13. 35) zugeschrieben (vgl. dazu IV, Anm. 31). Zu dem *κρίμα θανάτου* 24, 20 vgl.

καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται, οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ; καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διερμήνευεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ[3]. *καὶ ἤγγισαν εἰς τὴν κώμην οὗ ἐπορεύοντο, καὶ προσεποιήσατο πορρώτερον πορεύεσθαι, καὶ παρεβιάσαντο αὐτὸν λέγοντες· μεῖνον μεθ' ἡμῶν, ὅτι πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα. καὶ εἰσῆλθεν τοῦ μεῖναι σὺν αὐτοῖς. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτὸν μετ' αὐτῶν, λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπεδίδου αὐτοῖς· αὐτῶν δὲ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοί, καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν. καὶ ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν. καὶ εἶπαν πρὸς ἀλλήλους· οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν, ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ ὁδῷ ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς*[4]*;*

23, 40, zu dem *λυτροῦσθαι* 24, 1 die *λύτρωσις* 1, 68. 2, 38 und *ἀπολύτρωσις* 21, 28; zu dem *ὀρθριν.* 24, 22 das *ὄρθρου* und *ὀρθρίζειν* (24, 1. 21, 38), das nur in L vorkommt; zu dem *ὀπτασία* 24, 23 vgl. 1, 22. Bedenklich ist mir nur 24, 21 b, da nirgends in L von der *τρίτη ἡμέρα* die Rede gewesen, und das zweimalige *ἀλλά* sich doch sehr seltsam ausnimmt. Dem Evangelisten schien aber 24, 22 keinen rechten Gegensatz gegen 24, 21 a zu bilden, und so meinte er an diese von ihm ja 9, 22. 18, 33 eingebrachte *τρίτη ἡμέρα* erinnern zu sollen. Auch 24, 24 finden wir eine offenbare Anspielung an die johanneische Überlieferung (Joh. 20, 3 f), wie dergleichen L so eigentümlich sind.

[3]) vgl. Lk. 24, 25—27. Die Art, wie nach 24, 26 die Auferstehung unmittelbar der Eingang in seine Herrlichkeit ist, erinnert ganz daran, daß auch im vierten Evangelium der Heimgang zum Vater immer Tod und Erhöhung zusammenfaßt. Daraus läßt sich ungefähr schließen, wie in der Weissagung 9, 22, auf die 24, 7 zurückweist, die Errettung Jesu aus den Sünderhänden, die es unmöglich macht, ihn noch bei den Toten zu suchen, formuliert war. Eben weil diese Identifizierung von Auferstehung und Himmelfahrt dem Evangelisten, der diese Act. 1 so ausdrücklich erzählt hat, unverständlich war, hat er den Hinweis darauf 9, 32 und 24, 7 durch die gewöhnliche Formel ersetzt (vgl. Anm. 1).

[4]) vgl. Lk. 24, 28—32. Zu dem *πορρώτερον* 24, 28 vgl. das *πόρρω* 14, 32 und *πόρρωθεν* 17, 12, alles drei nur in L; auch das *κατακλιθῆναι* 24, 30 kommt nur noch 7, 36. 14, 8 in L vor. Zu dem ATlichen Bilde vom brennenden Herzen 24, 32 vgl. Ps. 39, 4. Jerem. 20, 9. Luk. liebt es allen seinen Quellen gegenüber, die in ihnen aufeinander folgenden Geschichten zeitlich miteinander zu verknüpfen. So hat er es auch mit den beiden in L berichteten Erscheinungen durch 24, 33—35 getan. Nicht nur ist, wie sich namentlich am Schlusse (24, 50. 52 f) zeigen wird, diese zeitliche Verknüpfung völlig unvorstellbar, weil sie bis tief in die Nacht hineinführt, sondern die Botschaft, die die Emmausjünger nach 24, 34 gehört haben sollen, steht im grellsten Widerspruch mit den Zeichen des

(καὶ ἠθροισμένων τῶν ἕνδεκα καὶ τῶν σὺν αὐτοῖς) ἔστη (ὁ Ἰησοῦς) ἐν μέσῳ αὐτῶν. θροηθέντες δὲ καὶ ἔμφοβοι γενόμενοι ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν. καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί τεταραγμένοι ἐστέ, καὶ διὰ τί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν; ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός. ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα. ἔτι δὲ ἀπιστούντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμαζόντων, εἶπεν αὐτοῖς· ἔχετέ τι βρώσιμον ἐνθάδε; οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος, καὶ λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν[5]. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· οὗτοι οἱ λόγοι μου οὓς ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν, ὅτι δεῖ πληρωθῆναι ἅπαντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ. τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς, καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὅτι οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ ὑμεῖς μάρτυρες τούτων[6]. καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ

Unglaubens im Jüngerkreise 24, 37. 41. Luk. hat diesen Übergang zur folgenden Geschichte zugleich benutzt, um die von Paulus so oft als Beweis für die Auferstehung am dritten Tage genannte (vgl. 1 Kor. 15, 4) Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus hier einzuflechten.

[5]) vgl. Lk. 24, 36—43. Natürlich ist über dem Einschub in 24, 33—35 der ursprüngliche Eingang der Erzählung verloren gegangen. Ich habe ihn einfach aus 24, 33 ergänzt. Zu ἐμφοβ. γεν. 24, 37 vgl. 24, 5, zu dem ATlichen ἀναβαίν. ἐν τ. καρδ. vgl. Jes. 65, 16. Das ἀπὸ τῆς χαρᾶς 24, 41 erinnert an die johanneische Überlieferung (Joh. 20, 20), wie wir ja hier zweifellos eine Parallelüberlieferung zu der johanneischen Erscheinung Jesu am Osterabend haben.

[6]) vgl. Lk. 24, 44—48. Auch hier ist in dem ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν deutlich die Vorstellung ausgedrückt, daß Jesus nicht mehr auf Erden weilt (vgl. Anm. 3), sondern zu seiner Herrlichkeit eingegangen ist, aus welcher er den Jüngern nur erscheint, um sie seiner leibhaftigen Auferstehung zu versichern. Seine letzten Worte in L sagen ausdrücklich, daß der Hauptinhalt seiner Lehre die Erfüllung der ATlichen Weissagung in ihm gewesen sei, womit ja nach 4, 21 auch seine erste Predigt begann. Das Objekt dieser Weissagung, für das er ihnen das Verständnis öffnete, bezeichnet aber erst 24, 46 als das Leiden und die Auferstehung des Messias am dritten Tage. Auch daraus folgt, daß dieselben nicht 9, 22. 18, 33. 24, 7 in L mit dürren Worten können geweissagt gewesen sein. Ganz unmöglich aber ist in diesem Zusammenhange 24, 47. Sollte man der Quelle auch zutrauen, daß sie im AT die Heidenmissionspredigt geweissagt gesehen habe, so ist hier ja gar nicht von dem Inhalt der Weissagung überhaupt die Rede, sondern von dem, was über den Messias geweissagt war (vgl. das περὶ ἐμοῦ 24, 44 und das τὸν Χριστόν 24, 46). Der Zusatz verrät sich aber auch genau wie der gleiche, den wir 24, 10b (vgl.

εὐλόγησεν αὐτούς. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ' αὐτῶν[7].

Anm. 1) beobachteten, durch das auffallende Asyndeton, sowie dadurch, daß das *τούτων* 24, 48 nur auf das Leiden und die Auferstehung Jesu gehen kann, unmöglich aber auf die Heidenmissionspredigt. Ob dazu auch das recht ungeschickt voranstehende, aber im vorigen freilich erst recht keinen Anschluß findende *ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἰερ.* gehört, muß dahingestellt bleiben. Aber auch die Geistesverheißung 24, 49 wird ein Zusatz sein, da sie mit der ungeschichtlichen Vorstellung des Luk. zusammenhängt, daß die Jünger zwischen Ostern und Pfingsten in Jerusalem geblieben seien.

[7]) vgl. 24, 50b. 51. Daß wir hier den Schluß der Erscheinung am Osterabend in L haben, verrät schon das *ἐπάρας* (vgl. 6, 20. 11, 27. 16, 23. 18, 13. 21, 28 in L), wie das *διέστη* (vgl. 22, 59 in L) in 24, 51. Er ist durchaus analog dem Verschwinden Jesu von den Emmausjüngern (24, 31). Luk. aber hat darin einen Hinweis auf die Himmelfahrt gesehen, und läßt deshalb 24, 50a in einer geschichtlich völlig unvollziehbaren Weise tief in der Nacht die Jünger bis auf Bethanien zu (das in L nirgends erwähnt ist), d. h. auf den Ölberg führen. Natürlich denkt er, wie die Harmonisten aller Zeiten wegen Act. 1, 3 diesen Akt zeitlich nicht mehr mit der vorigen Erzählung zusammenhängend, wie ja daraus unzweifelhaft wird, daß die Jünger nach der Rückkehr nach Jerusalem sofort beständig sich dort im Tempel aufhalten (24, 52 f). Das ist aber lediglich eine der pragmatisierenden Bemerkungen des Luk., wodurch er am Schluß dieses *πρῶτος λόγος* auf den *δεύτερος* vorausweist (vgl. Act. 2, 46), wie schon S. 232 bemerkt ist.

4. Die Lukasquelle (L).

Man kann unmöglich die Augen dagegen verschließen, daß die von Lukas allein uns erhaltenen Stoffe, abgesehen von denen, die, wie wir gezeigt, Q angehören, und die nur Matth. in seiner Komposition nicht zu verwerten gewußt hat, ebenso wie diese aus einer schriftlichen Quelle stammen. Die einfache Tatsache, daß wir vielfach gezeigt haben, wie schriftstellerische Zusätze des Evangelisten einen gegebenen Kontext unterbrechen oder ihm sogar widersprechen, schließt die Annahme aus, daß es sich hier um mündliche Überlieferungen handelt. Die ganze harmonistische Methode des Luk., wonach er nicht nur Mrk. und Q, sondern auch die ihm eigentümlichen Stoffe bald mit Mrk. bald mit Q zu kombinieren gesucht hat, setzt voraus, daß diese ihm schriftlich vorlagen. Daß seine Vorlagen aber nicht vereinzelte schriftliche Diegesen waren, die bald diese oder jene Art von Erzählungen, bald Sprüche oder Gleichnisse aufgezeichnet hatten, zeigt die durchgängige formelle und sachliche Verwandtschaft dieser Stoffe miteinander, die wir nachgewiesen haben. Wir brauchen hier nur die Tatsache zu erwähnen, daß fast in ihnen allen sich Anklänge an die johanneische Überlieferung finden. Nur der seltsamste Zufall hätte es herbeiführen können, daß aus dem Mosaik dieser Stoffe Luk. ein Bild des Lebens Jesu herstellen konnte, das weit über den Rahmen des Markusevangeliums hinausgeht. Der letzte Beweis dafür, daß Luk. außer Mrk. und Q noch eine einheitliche Quelle benutzt hat, wird sich uns ergeben, wenn wir vermögen, ein Bild derselben aus den einzelnen Stücken, deren Zugehörigkeit zu ihr wir nachgewiesen haben, zu gewinnen. Bei diesen Betrachtungen ist freilich die Annahme nicht berücksichtigt, daß alle dem dritten Evangelium eigenen Stoffe freie

Dichtungen des Luk., und alle seine Abweichungen von den aus Mrk. oder Q übernommenen Stoffen freie Umdichtungen seiner Quellen sind. Aber dieser Annahme stehen doch die schwerwiegendsten Gründe entgegen. Zunächst das Selbstzeugnis des Luk., der 1, 3 ausdrücklich versichert, gleich denen, die vor ihm den Versuch gemacht hatten, die Tatsachen des Lebens Jesu zusammenzustellen, sorgfältig der Überlieferung nachgegangen zu sein. Dazu kommt, daß sein Werk weder formell noch sachlich den Eindruck einer einheitlichen Komposition macht, da sich vielfältig nachweisen läßt, wie sich in Unebenheiten, ja Widersprüchen seiner Darstellung die Gebundenheit an einen gegebenen Text verrät. Endlich haben wir immer wieder und wieder nachgewiesen, wie gerade die ihm eigentümlichsten Stoffe formell und sachlich ein Gepräge tragen, das die Herkunft von einem paulinischen Heidenchristen ausschließt. Aber auch hier wird der Gegenbeweis gegen diese Annahme erst vollständig erbracht sein, wenn sich das Bild der ihm eigentümlichen Quelle mit eben so sicheren Zügen zeichnen läßt, wie das der von ihm benutzten Matthäusquelle (Q).

I. Die Stoffe der Lukasquelle und ihre Anordnung.

1. Daß Luk. *ἄνωθεν* der Überlieferung nachgehen konnte (1, 3), war nur möglich, wenn ihm eine Quelle zu Gebote stand, welche über den Rahmen der Vorgeschichte in Mrk. und Q hinausging. Diese Quelle, welche bis auf die Geburt Jesu und seines Vorläufers, ja, bis auf die Verkündigung derselben zurückging, war L. Dort folgten auf die beiden Verkündigungen (1, 5—25. 26—38) und den Besuch der Maria bei Elisabet, der sie in gewissem Sinne zusammenflocht (1, 39—45), die Geburt und Beschneidung des Johannes (1, 57—66), wie auf die Erzählung aus der Geburtsnacht Jesu (2, 1—20) die Beschneidung und Darstellung des Jesuskindes (2, 21—39). Die Vorgeschichte in L schloß mit einer Erzählung aus der Jugendgeschichte des Zwölfjährigen (2, 40—52).

Auch hier ist es doch einfach undenkbar, daß der Verfasser der Quelle diese Geschichten freihändig erdichtet haben sollte. Es kann nicht einmal sagenhaft genannt werden, wenn die Offenbarungen, welche Zacharias und Maria über die ihnen verheißenen Kinder und ihre Bestimmung empfangen haben sollen, in die volkstümliche Form von Engelerscheinungen ein-

gekleidet werden; denn es ist kaum eine andere denkbar, in der die Empfänger derselben sich ihrer bewußt geworden sind und sie erzählt haben können. Was von dem Besuch einiger Hirten in der Geburtsnacht Jesu bei Maria und Joseph erzählt wird, enthält doch nichts von einer sagenhaften Verherrlichung des Jesuskindes durch anbetende Hirten, sondern nur die Lobpreisungen derselben, als sie die Kunde von der Geburt des Messias, die ihnen geworden, an der Krippe zu Bethlehem bestätigt fanden. Daß ihnen eine solche geworden, setzt freilich die Tatsache göttlicher Offenbarungen voraus, wie eine derartige auch dem Vater des Johannes und der Mutter Jesu zuteil geworden; aber die Form, in welcher dieselben geschildert werden, zeigt wieder nur die Gestalt einer dichterisch ausgeschmückten Engelerscheinung. Daß aber derartige Offenbarungen über die Bestimmung der beiden Kinder erfolgt sind, erklärt doch immerhin besser, als der leere Zufall, die Tatsache der bedeutungsvollen Namen, die Johannes und Jesus empfingen.

Dazu kommt noch Eines. Den Erzählungen des ersten Kapitels ist ein Lobpsalm angefügt, der dem Priester Zacharias zugeschrieben wird, und den er infolge seiner Erfüllung mit dem heiligen Geiste gesprochen haben soll (1, 67—79). Mag man immerhin Züge wie 1, 74f nicht für ausreichend halten, um die Angabe über seine Herkunft zu rechtfertigen, so gut sie zu derselben stimmen, so macht doch die Art, wie er nicht in die Erzählung verflochten, sondern ihr angefügt wird, den Eindruck einer überlieferten Urkunde. Dazu kommt, daß derselbe in der christlichen Zeit, in der doch die Lukasquelle entstand, unmöglich gedichtet sein kann; denn er enthält lauter Weissagungen über den Messias und seinen Vorläufer, die sich tatsächlich nicht erfüllt haben. Er enthält eine Prophetie, wie sie nur in der Zeit vor der geschichtlichen Erscheinung Jesu und seines Vorläufers entstanden sein kann. Nun steht derselbe aber keineswegs allein. Auch der Maria wird 1, 46—55 ein ganz ähnlicher Lobpsalm in den Mund gelegt, und ebenfalls nach dem Abschluß einer Erzählung, die doch keineswegs auf ihn angelegt ist. Sind aber die Engelverkündigungen ohne Zweifel schriftstellerische Ausmalungen, so entsteht die Frage, wie man den Engeln Weissagungen in den Mund legen konnte, die tatsächlich nicht eingetroffen sind. Enthält schon die Verkündigung an Zacharias 1, 14—17 so

manches der Art, so wird doch der Maria mit unzweideutigen Worten verkündigt, daß ihr Sohn den Thron seines Vaters besteigen und ein ewiges Reich aufrichten wird. Daß dagegen solche Weissagungen um die Zeit der Geburt des Johannes und Jesu umgingen, ist verständlich genug, wenn irgendwie durch göttliche Offenbarung die Hoffnung erweckt war, daß der Sohn der Maria zum Messias und der der Elisabet zu seinem Vorläufer bestimmt war. Die Erzählung führt sie auf den heiligen Geist zurück, der alle Propheten inspirierte. Und wenn es auf die Geisteserfüllung der Elisabet zurückgeführt wird, daß sie die Maria als Messiasmutter erkennt (1, 41ff), so kann das in einer Quelle nicht wundernehmen, die eine 84jährige Witwe als eine Prophetin bezeichnet (2, 36f), obwohl von ihr kein Weissagungswort überliefert ist.

Woher aber stammen diese Erzählungen von einer wiedererwachten Prophetie aus der Geburtszeit Jesu? Wo die Quelle, die diese Erzählungen enthielt, entstanden ist, darüber kann ja kein Zweifel sein. Wenn Nazaret 1, 26 als eine Stadt Galiläas bezeichnet wird, so mag man immerhin sagen, daß das Mt. 2, 23. Mk. 1, 9 auch geschieht, obwohl es auch in diesen beiden Stellen nur geschieht, weil die Erzählung bisher auf jüdischem Gebiet spielte. Immerhin ist diese Einführung der Stadt am verständlichsten, wenn der Verfasser in Judäa und für Judäer schreibt. Das liegt aber ganz klar zutage, wenn 1, 39 das Gebirge Juda als die *ὀρεινή* schlechthin bezeichnet wird. Wichtiger für uns ist es, wenn 1, 65 in der naivsten Weise angedeutet wird, daß das über die Beschneidungsfeier des Johannes Erzählte, bei der endlich auch der greise Priester seinen Mund auftat und doch wohl insbesondere für die ihm gewordene Offenbarung Gott pries, aus den Überlieferungen stammt, die über diese Dinge auf dem Gebirge Juda umgingen. Dort wohnten die Eltern des Johannes (1, 39), in deren Hause ihre Verwandte (1, 36), Maria, heimisch war und die Erinnerungen an jene Zeit höchsten Hoffens treu gepflegt wurden. Führt doch die Quelle auch, was sie von der Geburtsnacht Jesu erzählt, in der naivsten Weise auf die Erinnerungen der Maria zurück (2, 19). Dort kannte man auch ihren Stammbaum (3, 23—38), der die Davididin befähigte, die Mutter des verheißenen Davidsohns (1, 32) zu werden.

Die Quelle liebt es, darauf hinzuweisen, woher ihre Erzählungen stammen. Sie hatte Verbindungen in den Kreisen

Jerusalems, wo die Stillen im Lande auf die verheißene Erlösung warteten. Dort hatte jene Prophetin Anna, deren Abstammung, deren Alter und Lebensführung jedermann genau bekannt war, erzählt, wie bei der Darstellung des Jesuskindes im Tempel der greise Symeon, auch einer der Inspirierten jener Tage, in ihm den kommenden Heiland begrüßt, aber auch von dem Widerspruch geweissagt hatte, den er finden werde. Es läßt sich doch nicht verkennen, daß die Person der Anna, die bei dem Vorgange im Tempel lediglich als Zuhörerin beteiligt ist, nur erwähnt wird, weil von ihr jene Mitteilungen stammten, die in den Kreisen der Frommen so viel besprochen wurden (2, 36ff). Wird doch in ganz ähnlicher Weise wie 2, 19 auch die Erzählung von dem zwölfjährigen Jesusknaben auf die Erinnerungen der Maria zurückgeführt (vgl. S. 199).

Daß nach alledem die Quelle aus judenchristlichen Kreisen stammt, liegt auf der Hand. Mit Wohlgefallen wird die gesetzliche Frömmigkeit der Eltern des Täufers geschildert (1, 6) und, wie die Eltern Jesu mit der Beschneidung und Darstellung des Kindes, wie in dem Reinigungsopfer, alle gesetzlichen Vorschriften pünktlich erfüllten (2, 21—24) und regelmäßig zum Osterfeste hinaufzogen (2,41). Allein in jenen Kreisen herrschte eine übergesetzliche Frömmigkeit. Der Prophetin Anna wird nachgerühmt, wie sie nach kurzer Ehe im Witwenstande verblieben sei, um mit Fasten und Beten ihr ganzes Leben Gott zu weihen (2, 36f). Wie hoch in jenen Kreisen das asketische Leben gewertet wurde, sehen wir noch in der Art, wie 1, 15 von dem Vorläufer des Messias die strengste Enthaltung von Wein und berauschendem Getränk erwartet wird, obwohl nachher doch nur von dem Wüstenaufenthalt desselben erzählt wird (1, 80). Keineswegs dürfen aber auf solche asketische Stimmungen die Äußerungen des Magnificat zurückgeführt werden, welche lediglich in echt ATlicher Weise voraussetzen, daß in den Kreisen der Armen und Niedrigen sich noch am meisten wahre Frömmigkeit erhalten hatte, während die Reichen und Machthaber in ihrem gottlosen Hochmut gerechter Strafe verfallen (1, 51ff).

Man wird daraus, daß Luk. in dem, was er vom Täufer, sowie von der Taufe und Versuchung berichtet, sich wesentlich an Q hält, nicht schließen dürfen, daß diese Vorgeschichte in L gefehlt hat (vgl. II, Anm. 1). Viel Eigentümliches kann es nicht gewesen sein, da es sonst Luk. doch wohl ebenso wie

die Standeslehren (3, 10—14) des Täufers in seine Darstellung zu verflechten gewußt hätte. An diesen interessierte ihn freilich besonders die Art, wie schon der Täufer die Wohltätigkeit empfohlen hatte, und wie die Zöllner und die, welche sich zu Kriegsdiensten herabgewürdigt hatten, vom Täufer Vorschriften für eine neue Lebensführung verlangten.

2. Den ersten Teil in L (Nr. II) bildeten ohne Frage die galiläischen Geschichten, die bei Mrk. die Hauptmasse alles Erzählten ausmachen. Es kann nur mit der Abfassung der Quelle in Judäa zusammenhängen, daß ihrer so wenige sind. Dieselbe macht auch offenbar nicht den geringsten Anspruch, eine fortlaufende Geschichte Jesu zu erzählen; denn sie begann nach der Einleitung 3, 23—38 mit der Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt Nazaret, die für sein Schicksal in seiner Heimat typisch sein soll, obwohl diese Geschichte in ihrem Verlauf selbst eine vorangegangene Wirksamkeit in Kapharnaum voraussetzt (4, 23). Wie fern dem Verf. von L diese galiläischen Geschichten liegen, erhellt aus dem offenbaren Mißgriff, daß die Erzählung mit einem förmlichen Attentat auf Jesum schließt, das hier gänzlich unmotiviert ist und unmöglich in Galiläa erfolgt sein kann (vgl. II, Anm. 5). Wir haben II, Anm. 6 gezeigt, daß aller Wahrscheinlichkeit nach in L darauf die Erzählung vom Hauptmann zu Kapharn. folgte, die also eine Art Gegenstück dazu bildete. Wir kennen allerdings, wie II, Anm. 7 gezeigt, die Form der Geschichte in L nur sehr unvollkommen; aber soviel läßt sich aus der Harmonisierung derselben mit ihrer Form in Q durch Luk. noch deutlich erkennen, daß dort nicht der von Jesu so hoch gerühmte Glaube des Hauptmanns die eigentliche Pointe der Erzählung war, sondern seine Ehrfurcht vor Jesu, die nicht wagt, persönlich zu kommen, und auch sein persönliches Kommen abwehren läßt. Die Erzählung in L begann also mit zwei Anekdoten aus der galiläischen Zeit, die einen absichtsvollen Kontrast bildeten.

Es folgte dann in L die Berufung des Simon (vgl. II, Anm. 8 bis 10), die ja bei Mrk. nur darum die öffentliche Wirksamkeit Jesu eröffnet, weil von ihr an sein Gewährsmann in die ständige Begleitung Jesu eintrat, während sie hier erst erfolgt, als die öffentliche Wirksamkeit Jesu bereits auf einem gewissen Höhepunkte stand; und an sie schloß sich die Aufzählung der 12 Apostel (vgl. II, Anm. 13). „Daß die Erwählung dieser Zwölf bereits in Galiläa geschehen war, stand in der Überlieferung fest, zumal sie ja sämtlich Galiläer waren, und so

konnte L ihre Aufzählung unter den galiläischen Geschichten nicht entbehren. L verband aber sofort damit eine Erzählung, wonach ihre freiere Lebenssitte im Gegensatz gegen die strenge der Johannesjünger und Pharisäerschüler Anstoß erregte, und dieser Gegensatz von Jesu durch zwei Parabeln erklärt wurde (vgl. II, Anm. 14. 15). An den weiteren Kreis seiner Anhänger aber, die in L noch als die *μαθηταί* von den *ἀπόστολοι* unterschieden werden, richtete dann Jesus die Bergrede (Lk. 6, 20 — 7, 1). Es ist Anm. 16—24 gezeigt worden, wie diese einzige Rede, welche L in seinem ersten Teile mitteilt, in dieser Quelle zu einer Trost- und Mahnrede an die Jüngerschaft Jesu umgestaltet war, für welche L geschrieben ist. Sie bildet danach den eigentlichen Höhepunkt dieses Teils.

An die Bergrede schloß sich in L eine Erzählung, welche die Wundertätigkeit Jesu auf ihrem Höhepunkt zeigt, die Auferweckung des Jünglings zu Nain (vgl. II, Anm. 25—27). Es wird besonders der gewaltige Eindruck dieser Wundertat hervorgehoben und damit zugleich erklärt, wie die in einem entlegenen Städtchen Galiläas vorgefallene Geschichte in Judäa, wo unsere Quelle entstand, bekannt geworden war. Wenn schon nach der Totenerweckung viele in Jesus den Messias sahen, in dem Gott sein Volk heimgesucht (7, 16), so zeigte L bei Gelegenheit der Täuferbotschaft (vgl. II, Anm. 28), wie Jesus aus seinen Heilwundern nachwies, daß er wirklich der Erwartete sei. Aus dieser völlig anderen Bedeutung, welche diese Geschichte in L hat im Vergleich mit Q, erklärt sich auch, weshalb in unserer Quelle von der Rede Jesu über den Täufer nichts mitgeteilt ist. Dagegen folgt in ihr die Erzählung von der Salbung auf einem Pharisäergastmahl (vgl. II, Anm. 29), bei welcher Jesus einer Anzweiflung seines prophetischen Charakters gegenüber, den ihm doch nach 7, 16 zum mindesten das Volk beilegte, denselben vollauf bewährt.

Sind schon diese beiden Erzählungen aus dem Kreise der in Judäa bekannt gewordenen galiläischen Überlieferungen ohne jede lokale Datierung rein sachlich der Totenerweckungsgeschichte angereiht, so konnte in diesem galiläischen Teil die Notiz von den Jesu und dem Kreise der Zwölf dienenden Frauen (vgl. II, Anm. 30) nicht fehlen, weil dieselbe nachher in der Leidensgeschichte eine bedeutsame Rolle spielen (vgl. IV, Anm. 37. V, Anm. 1). Dann aber schloß der Teil mit der ersten Leidensweissagung Jesu, von der es 24,6f ausdrücklich

heißt, daß sie bereits in Galiläa erfolgt war. Diese Weissagung konnte aber hier nicht fehlen, weil ja der Beginn des zweiten Hauptteils von den Tagen der *ἀνάληψις* Jesu redete (9, 51), welche voraussetzte, daß seine Übergabe in die Sünderhände seinem irdischen Wirken ein Ende gemacht hatte. Auch hier finden wir in L, daß dieselbe in einen ausdrücklichen Gegensatz gestellt wird zu der Begeisterung, welche die Wundertaten Jesu in Galiläa erregt hatten (Lk. 9, 43).

3. Deutlich sondert sich der zweite Teil der öffentlichen Wirksamkeit in L (Nr. III) durch 9, 51 von dem Vorigen ab. Er spielt nicht mehr in Galiläa, sondern im Süden des Landes. Er kann darum so viel reicher sein als der erste, weil dem Verfasser von L, der selbst dort schrieb, daselbst so viel reichere Quellen der Überlieferung flossen. Es muß dahingestellt bleiben, ob L wirklich alles bis 18, 30 Erzählte, das allerdings sehr viel weniger ist, als es nach Luk. scheint, der gerade hier so viel aus Q eingeschaltet hat, auf der Reise nach Jerusalem vorgefallen dachte. Der Eingang in 9, 51 sagt lediglich, daß Jesus mit dem Herannahen seiner Enthebung von der Erde Jerusalem als das Ziel seiner Wanderungen ins Auge gefaßt habe, aber erst der Beginn des nächsten Teils redet unzweideutig von einem Hinaufziehen nach Jerusalem (18, 31). Von irgendeiner Reiseroute ist nirgends die Rede. Abgesehen von der Erzählung des Eingangs sind die Erzählungen, die in ihm vorkommen, nirgends lokal fixiert. Die Hauptmasse bilden Reden und Gleichnisse, aber schon, daß diese so viel zahlreicher sind als die im ersten Teil, der doch nur die Bergrede brachte, beweist, daß hier dem Verfasser reiche Quellen flossen. Gewiß ist nur, daß L Jesum definitiv Galiläa verlassend denkt, wie es genau so Joh. 7 geschieht. Aber ob er direkt nach Jerusalem reiste oder damit eine längere Wirksamkeit in Judäa verband, wird aus unserer Kenntnis von L nicht klar. Wir erfahren nur, daß Jesus durch Samarien nach dem Süden zog, wo er die Ungastlichkeit eines samaritischen Fleckens erfahren mußte (vgl. III, Anm. 1). Aber Jesus machte auch bessere Erfahrungen in dem Flecken Marias und Marthas (vgl. Anm. 2). Wir kennen diesen Flecken aus der johanneischen Überlieferung genau. Aber L kennt ihn sichtlich nicht, nirgends wird bei ihm auch nur der Name Bethaniens genannt. Wir aber erfahren daraus, daß Jesu Wanderungen im Süden ihn bis vor die Tore der Hauptstadt führten, und können daraus vermuten,

daß er im Lauf dieser Wanderungen auch nach Jerusalem kam. Aber L weiß davon nichts oder hat kein Interesse dafür; für diese Quelle beginnt das eigentliche Hinaufziehen nach Jerusalem erst mit seinem Todesgang (18, 31).

So wenig die Erzählungen örtlich fixiert sind, so wenig zeitlich. Es springt doch in die Augen, daß diese beiden ersten Geschichten einen Kontrast bilden, wie die Verwerfung in Nazaret und der Hauptmann von Kapharnaum im ersten Teile. Sie sind also sachlich zusammengeordnet. Sie erklären nur die Tatsache, daß Jesus hier auf einem Boden, wo er noch fremd ist, Boten vor sich hersenden muß, um sich vor ähnlichen Erfahrungen zu schützen, wie in dem samaritischen Flecken (vgl. III Anm. 3). Daß er freilich auch auf dem Gebiet Samarias bessere Erfahrungen machte, deutet L selbst an, indem er hier ein Gleichnis Jesu folgen läßt, in welchem gerade ein Samariter das Beispiel der Barmherzigkeit gibt (vgl. III Anm. 4. 5). Aber auch alles Folgende ist doch rein sachlich zusammengeordnet. Noch wird Jesus ganz harmlos von einem Pharisäer zum Sabbatmahl eingeladen; aber schon gibt das Erscheinen eines Wassersüchtigen Jesu Anlaß, die Sabbatfrage zur Sprache zu bringen und die Gesetzeslehrer der Pharisäerpartei zu beschämendem Schweigen durch seine Entscheidung zu verurteilen (vgl. III, Anm. 6—8). Es ist doch sicher wahrscheinlicher, daß L Anlaß genommen hat, damit zwei Gleichnisse zu verbinden, die ihren Bildstoff vom Gastmahl entlehnten, obwohl ihre Lehre mit demselben nichts zu tun hat (vgl. III, Anm. 9. 10), als daß Jesus, der doch jeden Tag mit anderen zu Tische saß, gerade dies Pharisäergastmahl gewählt habe, um seinen Gleichnisstoff von dort zu wählen.

Aber der Konflikt verschärft sich, wenn Jesus den über seine Sünderfreundschaft murrenden Pharisäern das Gleichnis vom verlorenen Sohn erzählt (vgl. III, Anm. 11—13) und ihr Naserümpfen darüber mit einem scharfen Wort, das ihr tiefstes Wesen trifft, und mit dem Gleichnis vom reichen Manne und armen Lazarus beantwortet (vgl. III, Anm. 14. 15). Er schließt aber seine Rede mit dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (vgl. III, Anm. 16. 17). Es ist wieder nur die Vorliebe von L für solche Kontraste, wenn er den murrenden Pharisäern das seligpreisende Weib gegenüberstellt (vgl. III, Anm. 18), ehe er zum letztenmal die Erzählung von einem Pharisäergastmahl bringt, bei dem Jesus sich veranlaßt sieht, zu einer scharfen

Straf- und Drohrede überzugehen (vgl. III, Anm. 19—24). Es ist der definitive Bruch Jesu mit der Pharisäerpartei, und nun schildert L die heimtückischen Angriffe auf ihn und stellt ihnen wieder die immer noch wachsende Begeisterung des Volkes (vgl. III, Anm. 25) entgegen.

Daran schloß sich in L die durch solche Erfahrungen Jesu nahegelegte Weissagung von dem Zwiespalt, den er in der Nation erregen müsse (vgl. III, Anm. 26. 27), und von den Verfolgungen, die seine Jünger würden zu erleiden haben (vgl. III, Anm. 28). Aber an das Volk richtet Jesus immer ernstere Bußmahnungen (vgl. III, Anm. 29. 30), und nachdem die zweite Sabbatheilung gezeigt hat, wie er sich unablässig der Kinder Abrahams annimmt (vgl. III, Anm. 31), damit sie die ihnen noch geschenkte Bußfrist benutzen, folgt das Gleichnis vom großen Abendmahl, welches mit der Ersetzung der Erstberufenen durch die Heiden droht (vgl. III, Anm. 32). Denn er muß dem Volke, das so bereit scheint, ihm nachzufolgen, vorhalten, welche schweren Anforderungen er an seine wahren Jünger stellt (vgl. III, Anm. 33—36). Der Schluß des Teils wendet sich ganz der Unterweisung der Jünger zu (vgl. III, Anm. 37 bis 40); denn wir haben gezeigt, wie die Erzählung vom dankbaren Samariter lediglich als eine Illustration der vorgehenden Erörterung eingeschaltet ist (vgl. III, Anm. 41). Diese Jüngerunterweisungen schlossen jedenfalls mit der eschatologischen Rede (vgl. III, Anm. 45—50), der wir nur vermutungsweise die aphoristischen Stücke, die anderswo nicht unterzubringen waren, vorausgeschickt haben (vgl. III, Anm. 42—44). Auch wo die Reden dieses Teils Parallelüberlieferungen in L haben, also mit diesen auf denselben Tatbestand zurückgehen, bietet Q, wo ja die meisten davon nur sachlich eingereiht sind, auch nicht den mindesten Anlaß, zu bezweifeln, daß dieselben im Süden des Landes und in der Zeit nach dem Abschluß der galiläischen Wirksamkeit gesprochen sind. Von den in L ganz eigentümlichen ist es geradezu wahrscheinlich, daß sie dort spielen, woher ihre Überlieferung stammt.

4. Der dritte Teil, welcher die Ereignisse in Jerusalem und die Leidensgeschichte behandelt, hebt in L (Nr. IV) mit dem Aufbruch nach Jerusalem an (vgl. IV, Anm. 1). Hier erst beginnt eine fortlaufende Erzählung; denn die Reise geht über Jericho, wo aber L die ihm ganz eigentümliche Geschichte des Zakchäus bringt (vgl. IV, Anm. 2. 3); und Jesus deutet

ausdrücklich durch ein Gleichnis die Bedeutung seines Hinaufziehens im Gegensatz zur Volkserwartung (vgl. IV, Anm. 4—7). Zu dem Einzugsjubel, der wieder ganz eigenartig geschildert ist, bildet die Weissagung Jesu über Jerusalem einen in L so häufigen Kontrast (vgl. IV, Anm. 8. 9). Sehr bemerkenswert ist, daß L von einer Tempelreiniguug beim letzten Festbesuch nichts weiß. Die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Jerusalem, wie sie IV, Anm. 10. 13 geschildert ist, wird nur unterbrochen durch die Censusfrage, das einzige Stück unter den bei Mrk. zusammengestellten, das wirklich für diese letzte Zeit charakteristisch ist (vgl. IV, Anm. 11. 12). Mit dem Verrat des Judas (vgl. IV, Anm. 14) beginnt sofort die eigentliche Leidensgeschichte. Daß die Ereignisse hier an demselben Faden wie bei Mrk. verlaufen, zeigt keineswegs, daß dessen Darstellung zugrunde liegt, da hier die Anordnung im großen und ganzen durch die Natur der Sache gegeben war, und im einzelnen auch wichtige Abweichungen sich finden. So geht gleich in der Erzählung vom letzten Mahle (vgl. IV, Anm. 15) die durchaus eigentümlich dargestellte Abendmahlseinsetzung (vgl. IV, Anm. 16) der Weissagung des Verrats (vgl. IV, Anm. 17) voran, an die sich die Weissagung der Verleugnung (vgl. IV, Anm. 18) noch bei demselben anschließt, während sie bei Mrk. erst auf dem Wege nach Gethsemane erfolgt. Das Gebet daselbst, wie die Gefangennehmung sind durchaus eigentümlich dargestellt, was nur hier und da durch Einschübe aus Mrk., wie in diesem ganzen Teil, verdunkelt ist (vgl. IV, Anm. 19—23). Dann aber folgt sofort die Verleugnung und Verspottung Jesu (vgl. IV, Anm. 24—26), die bei Mrk. erst auf die Verurteilung folgen, und die wieder ganz eigentümlich erzählt sind (vgl. IV, Anm. 27). Völlig abweichend dargestellt sind die Verhandlungen vor Pilatus, die zu der Gestattung der Kreuzigung führen, nicht nur durch die Einführung des Herodes, sondern vor allem durch den Wegfall der Osteramnestie und der Barabbasepisode (vgl. IV, Anm. 28—30). Aber auch in der Darstellung der Kreuzigung und des Todes Jesu, für die sich der Erzähler auf die Anwesenheit der *γνωστοί* beruft (vgl. IV, Anm. 31—36), zeigen gerade die in beiden Überlieferungen erhaltenen Züge eine völlig verschiedene Anordnung und daneben die merkwürdigsten Abweichungen. Die Geschichte des Begräbnisses (vgl. IV, Anm. 37) bereitet nur die Erzählung vom Ostermorgen vor (vgl. V, Anm. 1), die wieder ganz wesentlich von Mrk. abweicht.

Die beiden Erscheinungen Jesu vor den Emmausjüngern und vor den Elfen (vgl. V, Anm. 2—7) sind ganz und gar Sondereigentum von L.

II. Der Charakter der Stoffe in der Lukasquelle.

1. Auch die Lukasquelle geht nirgends über die urchristliche Auffassung von der Person Jesu hinaus. Obwohl sie von einer wunderbaren Erzeugung Jesu und seiner Geburt aus der Jungfrau erzählt, fehlt jede Andeutung, daß daraus auf ein übermenschliches Wesen geschlossen werden soll. Im Gegenteil hebt die Quelle die echt menschliche Entwicklung Jesu nachdrücklich hervor (Lk. 2, 40. 52). Der zwölfjährige Jesus bezeichnet Gott im religiösen Sinn als seinen Vater, weil das einzigartige, durch keine Sünde getrübte Liebesverhältnis zu Gott ihn treibt, dessen Wohnstätte im Tempel aufzusuchen. Er tut es, selbst wenn er sich deshalb von seinen menschlichen Eltern trennen muß, denen er aber untertan bleibt, wie bisher (2, 49. 51a). Nirgends ist der Name des Sohnes Gottes anders als im ATlichen Sinne gebraucht; und nur in diesem Sinne legt Jesus sich denselben noch in der Gerichtsverhandlung bei, während er seine Erhöhung zur gottgleichen messianischen Herrschaft der Zukunft vorbehält (22, 69f).

Obwohl Jesus dem zweifelnden Pharisäer gegenüber nur seinen prophetischen Charakter verteidigt (7, 39ff), und der Jünger ihn vor der erhofften Erlösung Israels nur als einen Propheten mächtig in Tat und Wort bezeichnet (24, 19), gibt er sich doch bereits in seiner ersten Predigt zu Nazaret als den zu erkennen, in dem die messianische Verheißung erfüllt ist (4, 21), und bezeichnet diesen Nachweis als den Hauptinhalt seiner Verkündigung (24, 44). Auf die Frage des Täufers, ob er der sei, der da kommen soll, antwortet Jesus mit dem Hinweis auf seine Heilwunder (7, 22); und das Volk selbst ist geneigt, in seiner Totenerweckung ihn nicht nur als einen großen Propheten, sondern als den zu erkennen, in dem Gott sein Volk heimgesucht habe (7, 16). Außer dieser Totenerweckung werden nur vier Wunderheilungen erzählt, die des Hauptmannsknechts, des Wassersüchtigen, des gelähmten Weibes und der zehn Aussätzigen, aber alle sichtlich aus ganz anderen Motiven, als Jesum mit einer Wunderglorie zu umgeben. Dazu kommt noch die Heilung des am Ohr verwundeten Hohenpriesterknechts. Andersartige Wunder erzählt L

überhaupt nicht, und sehr merkwürdig ist, daß, wie im Johannesevangelium, keine Dämonenaustreibung vorkommt.

Noch vor dem Verlassen Galiläas weissagt Jesus seine Überlieferung in Sünderhände, ohne auf irgend welche Details seines Leidens einzugehen (9, 44). Erst nachdem der offene Bruch mit der Pharisäerpartei erfolgt ist, beginnt Jesus zu reden von dem Feuerbrand, den er in die Nation werfen müsse, wie schon Symeon von dem Widerspruch, den er finden würde, geweissagt hatte (2, 34f). In echt menschlicher Weise entringt sich ihm ein Seufzer über sein eigenes Geschick, an dem sich jenes Feuer entzünden werde (12, 49f). Selbst beim Antritt seines Todesganges sieht er sich nur dem frechen Frevel der Heiden preisgegeben, da er ja wußte, daß nur durch die römische Obrigkeit der ihm bevorstehende Tod über ihn verhängt werden könne (vgl. IV, Anm. 1). Aber nachdrücklich betont er, daß hierin sich die Weissagung der Schrift erfüllen müsse, und noch nach seiner Auferstehung ist es sein Hauptanliegen, nachzuweisen, wie auch in seinem Leiden sich nur die durchgängige Weissagung derselben erfülle (24, 27. 46). Von der Auferstehung, vollends von einer Auferstehung am 3. Tage, die doch nach 24, 26 in der Schrift bereits vorgesehen, kann schon darum bei L in seinen Weissagungen keine Rede sein, weil er die Auferstehung unmittelbar als Erhöhung zu seiner Herrlichkeit denkt (24, 26), aus der er in seinen Erscheinungen nur zu den Jüngern kommt, um sie seiner leibhaftigen Auferstehung zu versichern. Daher blickt er 24, 44 *(ἔτι ὤν σὺν ὑμῖν)* auf die Zeit seines irdischen Lebens mit ihnen als auf eine vergangene zurück. So selbstverständlich seine dereinstige Wiederkehr ist (vgl. 21, 36 und die Parabel Kap. 19), so findet sich nicht einmal eine Schilderung derselben wie in Q.

So hohen Wert die Quelle auf die Schilderung des gesetzestreuen Lebens der Eltern des Täufers und Jesu legt, sowie der galiläischen Frauen, welche ihm die letzte Ehre erweisen wollen (23, 56), und obwohl selbst eine übergesetzliche Askese dem Wegbereiter bestimmt (1, 15) und an der Prophetin Anna gerühmt wird (2, 36f), so zeigt auch nicht der leiseste Zug, daß Jesus als das Ideal dieser Frömmigkeit betrachtet wird. Seine Apostel erregen bald nach ihrer Auswahl durch ihre freiere Lebenssitte Anstoß, und Jesus rechtfertigt dieselbe (vgl. II, Anm. 14. 15). Eine Auseinandersetzung mit dem Gesetz findet überhaupt nicht statt, die Bergrede dreht sich ausschließlich

um das Gebot der Feindesliebe. Von Gesetzesfragen wird, abgesehen von der Frage, wer im Gebot der Nächstenliebe mit dem „Nächsten" gemeint sei, nur zweimal die Sabbatfrage berührt, aber so, daß sich Jesus lediglich auf die herrschende Übung beruft (13, 15. 14, 5), und in Erzählungen, deren eigentliche Tendenz ganz wo anders liegt. Die Wohltätigkeit erklärt schon der Täufer für die nächste Frucht der Sinnesänderung (3, 11), und Jesus empfiehlt sie in einer Weise, die wohl mehr die nicht ganz einwandfreie Überschätzung derselben durch den Schriftsteller ausdrückt, als den Sinn, in dem Jesus sie gefordert hat (11, 41. 12, 33. 16, 9). Aber von der so oft dem Luk. oder seiner Quelle zugeschriebenen asketischen Richtung zeigt sich keine Spur.

2. Die Namen der Zwölf werden aufgezählt, und sie von vornherein als Apostel bezeichnet; aber von einer Bevorzugung des Petrus und der Zebedäussöhne zeigt sich so wenig in L eine Spur, wie in Q. Ihre Aussendung bei Lebzeiten Jesu, die noch der unserer Quelle ferner liegenden galiläischen Zeit angehört, wird nicht erzählt. Mit ihrer Zeugenschaft beauftragt sie erst der Auferstandene (vgl. V, Anm. 6), von einer Heidenmission ist in L so wenig die Rede, wie in Q. Das ist hier um so bedeutsamer, als schon der greise Symeon — wenn auch in ganz ATlicher Weise — von der Bestimmung des Messias für die Heiden weissagt (2, 30ff). Dagegen hat 4, 25ff mit einer Bevorzugung der Heiden so wenig zu tun, wie die Zurückführung des Geschlechtsregisters bis auf Adam. Die Weissagung der Jüngerverfolgungen geht nirgends hinaus über das auch in Q Erwartete, zeigt sich vielmehr noch hoffnungsvoller (vgl. III, Anm. 28).

Auch hier findet Jesus seine Hauptanhänger unter den Sündern und Zöllnern (15, 1 f), die schon, wie die verkommenen Söldlinge, bußfertig zum Täufer kamen (3, 12. 14). Aber überhaupt ist in L die Haltung des Volkes im ganzen eine Jesu durchaus günstige. Abgesehen von dem ganz vereinzelt bleibenden Attentat in seiner Vaterstadt (4, 29) erscheint das Volk überall auf der Seite Jesu. Von Anfang an kommt es zu ihm, nicht um Heilungen zu begehren, sondern um das Wort Gottes zu hören (5, 1). Eigentlich ist es Gott, dessen gnädige Heimsuchung (7, 16) und Majestät (9, 43) es in seinen Wundern schaut. Der Synagogenvorsteher wagt angesichts des Volkes gar nicht einmal seinen Vorwurf gegen Jesus zu erheben, sondern verhüllt

ihn in eine Mahnung an die Volksmenge (13, 14). Die Volksmassen ziehen ihm nach und wollen seine Jünger werden, wenn Jesus ihnen auch zu bedenken geben muß, wie schwere Opfer das verlangt (14, 26ff). Als Jesus nach Jericho heraufzieht, preist das Volk Gott, weil es hofft, daß nun das Reich Gottes komme (18,43. 19,11); aber die eigentliche messianische Ovation bereitet ihm seine Anhängerschaft (19, 37). Besonders in Jerusalem erscheint das Volk bis zuletzt als seine eifrige Zuhörerschaft (19,47f. 21,37f). Am Morde Jesu ist es in keiner Weise beteiligt, und bei der Kreuzigung ist es als teilnehmende und bußfertige Zuhörerschaft (23, 27. 35. 48) gegenwärtig. Diese Quelle muß in Kreisen entstanden sein, die schon zu Lebzeiten Jesu ihn hoch verehrten und sofort freudig die Botschaft von seiner Messianität aufnahmen.

Ganz eigentümlich ist der Lukasquelle, daß Jesus keineswegs von vornherein in einem Gegensatz zu den Pharisäern erscheint. Schon in Galiläa wird er von einem Pharisäer eingeladen (7, 36) und wiederholt im Süden des Landes (14, 1. 11, 37). Aber schon beim ersten Male verurteilt sie Jesus, indem er die Sabbatfrage zur Sprache bringt, zu beschämendem Schweigen (14, 6). Bald darauf weist er sie wegen ihres Murrens über seine Sünderfreundschaft in einem herben Gleichnisbilde zurecht. Im Gleichnis vom reichen Mann aber sagt er ihnen unmißverständlich, daß ihre Unbußfertigkeit schuld sei, wenn sie einst werden erfahren müssen, daß, wie hoch sie auch vor den Menschen galten, sie doch ein Greuel vor Gott seien (16, 15). Bei dem zweiten Pharisäergastmahl endlich kommt es zu dem unheilbaren Bruch. Ihre Verwunderung darüber, daß Jesus sich an ihre Reinigkeitsübungen nicht kehrt, beantwortet er mit einer strengen Strafpredigt wider die Heuchelei derselben, die ihre Gesetzeslehrer verschuldet haben (vgl. III, Anm. 19—22). Er schreibt ihnen die Schuld zu an dem offiziellen Bauen der Prophetengräber, mit dem man nur ihr Wort vergessen machen wolle, und droht ihnen, daß infolge ihrer Todfeindschaft gegen die neuen Propheten, die Gottes Weisheit ihnen senden werde, alles Blut, das die alten Prophetenmörder vergossen haben, an ihnen gerächt werden solle (vgl. III, Anm. 23. 24).

Selbstverständlich waren es doch nur die Volkshäupter, von denen jene offiziellen Ehrenbezeugungen ausgehen konnten, wenn auch die Pharisäer im Hohenrat sie dazu bewogen. Aber

in der Leidensgeschichte ist von den Pharisäern als solchen gar nicht mehr die Rede. Nur die Hohenpriester sind es, die mit Judas den Verrat planen (22, 4) und die Verhaftung ausführen (22, 52). Der Hoherat verurteilt Jesum (22, 66) und begibt sich in pleno zum Statthalter (23, 1), wo sie mit ihrem Geschrei die Genehmigung der Kreuzigung durchsetzen (23, 23ff). Die Volkshäupter sind es, welche die Kreuzigung vollziehen lassen (vgl. IV, Anm. 31—33) und noch den Gekreuzigten verhöhnen (23, 35). Nur den Hohepriestern und den Volkshäuptern geben die Anhänger Jesu die Schuld an seinem Tode (24, 20).

3. Selbstverständlich erwarten die Engelverkündigungen und Weissagungen der Vorgeschichte den Messias als einen gesalbten König, welcher das Reich seines Vaters David aufrichten und das Volk, von seinen Feinden befreit, zur theokratischen Vollendung führen wird (1, 32f. 74f. 2, 11). Die Quelle konnte diese überlieferten Verheißungsworte mitteilen, auch wenn die Folgezeit dieser Erwartung nicht entsprochen hatte; aber es ist die Frage, ob in den judenchristlichen Kreisen, in denen L entstand, diese Hoffnungen nicht wirklich noch lebendig waren, wenn auch modifiziert dadurch, daß auf die Wiederkehr Christi verschoben bleiben mußte, was während seines Erdenlebens nicht eingetreten war. Jesus hat es nicht daran fehlen lassen, sich der Söhne und Töchter Abrahams anzunehmen (13, 16. 19, 9), und die Verheißung voll erfüllt, wonach in ihm Gott des Samens Abrahams gedenken sollte (1, 54f. 72f). Aber das Volk als solches, wie es ihm auch begeistert anhing, hat seine ernsten Bußmahnungen (13, 1—9) überhört; und wenn auch die Armen und Geringen im Volk die Einladung zum Gottesreich annahmen, die Erstberufenen haben sie verschmäht und werden einst durch die Heiden ersetzt werden müssen (vgl. III, Anm. 32f). Es darf nicht übersehen werden, daß es doch nur seine Jünger sind, die ihn beim Einzug als messianischen König feiern (19, 37). Ein furchtbares Strafgericht aber wartet aller derer, die ihn nicht zu ihrem Könige annehmen wollten (vgl. IV, Anm. 4—7), und dies Gericht trifft in erster Linie den Sitz der Volkshäupter. Jesus weint über Jerusalem (19, 41ff) und weissagt sein furchtbares Schicksal, das er auch in der eschatologischen Rede schildert (21, 20—24). Unmöglich sind das vaticinia ex eventu. Sie gehen ganz in ATlichen Prophetenworten einher; und tatsächlich ist doch Jerusalem nicht dem Boden gleichgemacht worden und hat keine ἐρήμωσις erlebt, wie ja

schon daraus folgt, daß die Heidenherrschaft darin aufgerichtet wird für die von Gott bestimmte Zeit (21, 24). Dann freilich werden die Heiden, die das Strafgericht über Israel ausgeführt haben, ganz in ATlicher Weise selbst dem Gericht verfallen, das unter furchtbaren Himmelszeichen wie eine neue Sündflut über sie hereinbricht, während der Jüngergemeinde ihre Erlösung naht (21, 26—28, vgl. III, Anm. 46—49).

Es fragt sich nur, wie diese *ἀπολύτρωσις* gedacht ist. Die Bergrede, welche in L direkt zu einer Trost- und Mahnrede an die Jüngergemeinde seinerzeit umgestaltet war, schildert sie doch als die armen, exkommunizierten und als Nazarenersekte geschmähten Volksgenossen, deren Geschick sich im kommenden Gottesreich nicht anders wenden wird wie das ihrer Gegner. Doch wird mit keiner Silbe angedeutet, daß das erst im Jenseits geschehen wird, wie bei dem reichen Mann und armen Lazarus (16, 25), da die Verweisung auf den himmlischen Lohn 6, 23, wie wir II, Anm. 17 aus ganz anderen Gründen erkannten, eine Einschaltung des Luk. ist. Jesus will mit seinen Jüngern bei der vollendeten Erlösungsfeier im Gottesreich wieder von dem Gewächs des Weinstocks trinken, das er vom letzten Passahmahl an nicht mehr trinken wird (22, 16. 18). Wie er leibhaftig aus seiner Erhöhung den Jüngern erschien und mit ihnen aß (24, 42), so wird er dann wieder mit ihnen vom Gewächs des Weinstocks trinken. Dann bricht der neue Äon an, an welchem die Gottessöhne teilhaben als ein unsterbliches Geschlecht, das der Ehe nicht mehr bedarf (20, 34 ff). Diese ganze Ausführung hat doch keinen Zweck, wenn die Endvollendung im Himmel gedacht ist. Bei der *ἀνάστασις τῶν δικαίων* (14, 14), die also noch für die inzwischen gestorbenen Jünger als eine Auferstehung zum irdischen Leben gedacht ist, wird ihnen vergolten werden, was sie nach Jesu Geboten getan haben. Es ist wohl keine Frage, daß L in Kreisen entstanden ist, wo man noch auf die Aufrichtung des Reiches bei der Wiederkunft Christi hoffte. Diese Hoffnung zeigt ja auch deutlich noch das Gleichnis 19, 12, nach welchem Jesus nur zum Himmel geht, um sein Königtum zu empfangen, und, mit demselben belehnt, wiederkehrt (19, 15). Aber nirgends finden sich apokalyptische Ausmalungen der Herrlichkeit dieses Reiches, nirgends wird auch nur der Versuch gemacht, die Begründung dieses Reiches vorstellbar zu machen und mit der Katastrophe, die das ungläubige Israel trifft, zu vermitteln. Aber die Hoffnung

darauf ist noch nicht erloschen; und eben darum behalten die vor der Geburt Jesu ergangenen Weissagungen noch immer ihre Bedeutung für den Verfasser von L. Man ersieht daraus, wie alt diese Quelle ist.

III. Sprachliches.

Gegen die Annahme einer dem Lukas eigentümlichen Quelle und den Versuch ihrer Aussonderung ist besonders von Harnack mit Nachdruck geltend gemacht, daß der einheitliche Sprachcharakter seines Evangeliums das verbiete. Dagegen ist zunächst zu bemerken, daß ja Luk. seine Quellen überhaupt nicht ausgeschrieben hat, wie es bei seinem Verhalten zu Mark. und der Matthäusquelle leicht genug nachzuweisen ist, sondern ihnen vielfach seinen Sprachcharakter aufgedrückt hat. Natürlich wird er das auch L gegenüber getan haben; und daher beweist das Erscheinen lukanischer Spracheigentümlichkeiten in Abschnitten, die wir L zuweisen mußten, neben den in diesen Abschnitten sich immer wieder zeigenden Spracheigentümlichkeiten von L noch durchaus nicht, daß dieselben von Luk. konzipiert sind. Ich habe aber auch umgekehrt wiederholt geltend gemacht, daß Luk. sich ebenso den Sprachgebrauch der von ihm so viel benutzten Quellen angeeignet haben wird. Dafür spricht schon die sicherlich höchst merkwürdige Tatsache, daß gerade der Heidenchrist Luk. nur dreimal den griechischen Namen für Jerusalem braucht, sonst stets den hebräischen, während Mrk. nie und Matth. nur 23, 37 in einer sicher aus Q stammenden Stelle ihn brauchen. Das kann doch nur der Einfluß seiner Quelle herbeigeführt haben, die sicher nicht anders als Q den hebräischen Namen brauchte. Der eingehendere Beweis dafür, daß Luk. sich auch den Sprachgebrauch seiner Quellen aneignet, ist hinsichtlich seines Verhaltens zu Mrk. in meinen Lukasquellen S. 10—18 ausreichend geführt, hinsichtlich der beiden anderen Quellen kann er nicht geführt werden, da der Umfang von Q und von L, sogar die Existenz der letzteren Quelle eben bestritten wird. Dagegen läßt sich ein Analogiebeweis dadurch führen, daß gezeigt wird, wie Matth. den Sprachgebrauch von Q vielfältig auch von sich aus nachgeahmt hat. Betrachten wir also daraufhin zunächst die Spracheigentümlichkeiten von Q, deren übrigens bei weitem nicht so viele sind, wie man vielfältig annimmt. Ich kann

zwar nicht behaupten, daß ich trotz immer wiederholter Prüfung dieselben vollständig gesammelt habe, aber darauf kommt es mir auch gar nicht an, da es mir nur um die Beobachtungen zu tun ist, die sich in solchen Fällen über das Verhalten des oder der jüngeren Evangelisten machen lassen.

1. Hier begegnet uns nun freilich der seltsame Umstand, daß diejenige Eigentümlichkeit des ersten Evangeliums, die am lebhaftesten in die Augen springt, zwar von den meisten für eine Eigentümlichkeit von Q gehalten wird, es aber unmöglich sein kann; das ist der Gebrauch von *ἡ βασιλ. τ. οὐρανῶν* statt *τ. θεοῦ*. Man konnte das nur für denkbar halten unter der Herrschaft des Vorurteils, daß Mrk. die Matthäusquelle gar nicht gekannt haben sollte. Da in meinen „Lukasquellen" aber aufs eingehendste nachgewiesen ist, daß diese Annahme unhaltbar ist, so ist das völlige Verschwinden dieses Ausdrucks, der einem Mrk. doch leicht verständlich sein mußte, bei ihm völlig unbegreiflich. Aber auch Luk., der doch seinen Heidenchristen zumutete, einen Ausdruck wie Lk. 15, 18. 21 zu verstehen, hatte, wenn er, wie heutzutage die meisten (freilich mit Unrecht), jenen term. techn. in diesem Sinne deutete, keinen Grund, ihn irgendwo, geschweige denn so konsequent zu vermeiden. Umgekehrt läßt sich doch schlechterdings kein Grund einsehen, warum der erste Evangelist, der etwa 30mal diesen Ausdruck seiner Quelle aufgenommen haben soll, ihn 6, 33. 12, 28. 21, 31. 43 durch *βασιλ. τ. θεοῦ* ersetzt hat. Dazu kommt, daß das *βασιλ. τ. οὐρ.* keineswegs nur in Stücken aus Q vorkommt, sondern auch bei der Wiedergabe von Aussprüchen aus Mrk. (4, 17. 13, 11. 19, 14. 23), wo nur einmal *τ. θεοῦ* stehen geblieben ist (19, 24), ja selbst in Aussprüchen, die zweifellos von Matth. selbst formuliert sind, wie 3, 2 (im Munde des Täufers). 18, 1. 4 (in der Frage der Jünger und der ihr entsprechenden Antwort Jesu). 19, 12, ganz abgesehen von den zahlreichen Stellen, welche die herrschende Kritik durchaus nicht der Quelle, sondern dem Evangelisten zuschreibt (vgl. z. B. 5, 19). Gewiß werden wir zeigen, daß Matth. auch Ausdrücke der Quelle nachgebildet oder selbständig gebraucht hat; aber wenn das von dem Ausdruck *ἡ βασιλ. τ. οὐρ.* gelten soll, so muß doch erst aus der Übereinstimmung zwischen Matth. und Luk. (ohne Vermittlung des Mrk.) erwiesen sein, daß dieser Ausdruck in der ihnen gemeinsamen Quelle gestanden hat, und das kann in diesem Falle eben nicht erwiesen werden.

Umgekehrt will Harnack den Ausdruck von Q *ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* dem Evangelisten zuschreiben, obwohl er Mt. 7, 11 auch durch Lk. 11, 13 bezeugt ist, der ihn nur durch das doch sicher nicht ursprüngliche *ὁ πατὴρ ὁ. ἐξ οὐρανοῦ* ersetzt hat und auch sonst Korrekturen in dem Spruche zeigt (vgl. Q IV, Anm. 16). Vor allem aber kommt der Ausdruck auch Mk. 11, 25. 26 in Sprüchen vor, denen zweifellos Sprüche aus Q zugrunde liegen. Der Ausdruck ist in Q gesichert 5, 45 (wo das *υἱὸς ὑψίστου* Lk. 6, 35 schon darum nicht aus L herrühren kann, weil Gott in Q nie als *ὁ ὕψιστος* bezeichnet wird und der Gedanke bei Luk. ganz anders gewandt erscheint), ferner im Vaterunser 6, 9 (wo die Kürzung der Anrede bei Luk. doch sicher mit der Fortlassung zweier Bitten bei ihm zusammenhängt), 7, 21 (wo Lk. 6, 46 keine eigentliche Parallele bildet, weil die Gnome dort in eine Ermahnung verwandelt ist), 10, 32f (wo in der Parallele Lk. 12, 8 aus dogmatischen Gründen Jesus die Jünger vor den Engeln Gottes anerkennt oder verleugnet), 18, 14 (wo Lk. 15, 7 in der wesentlich geänderten Parallele der himmlische Vater noch in dem *ἐν τῷ οὐρανῷ* nachklingt). Außerdem kommt es nur noch 6, 1. 16, 17. 18, 19 ohne Parallele vor, wo also keine Kontrolle möglich ist. Der schlagendste Beweis aber, daß der Ausdruck aus Q herrührt, liegt darin, daß Matth. einen ihm eigentümlichen Ausdruck hat, durch den er häufig den Ausdruck der Quelle ersetzt, oder den er selbständig einführt, nämlich *ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος*. Vgl. 5, 48 (wo Lk. 6, 36 zeigt, daß *ὁ ἐν τ. οὐρ.* nicht stand), 6, 14 (das ohnehin zweifellos ein Zusatz des Evangelisten), 6, 26. 32 (wo die Parallele Lk. 12, 24. 30 zeigt, daß kein *ἐν τ. οὐρ.* dastand); endlich 15, 13. 18, 35. 23, 9, wo wir keine Parallelen haben, aber wenigstens in 18, 35 (nach Mk. 11, 25f) und wahrscheinlich auch in 23, 9 ein *ἐν τ. οὐρ.* stand. Hier finden wir nun zum erstenmal, daß Matth. einen Ausdruck von Q nachgebildet hat; denn die im Verhältnis zu Mk. 3, 35 jedenfalls sekundäre Fassung von Mt. 12, 50 ist eine offenbare Nachbildung von Mt. 7, 21. Auch Mt. 5, 16 ist in dieser Form sicher nicht ursprünglich, vielleicht auch nicht 18, 10, wo also der Ausdruck von Matth. eingebracht ist.

Für die Feststellung des Sinnes von *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ist es besonders wichtig, daß der Ausdruck ursprünglich in Q heimisch ist. Vgl. Mt. 8, 20 = Lk. 9, 58. Mt. 11, 19 = Lk. 7, 34. Mt. 24, 27 = Lk. 17, 24. Mt. 24, 37. 39 = Lk. 17, 26. 30 (wozu

dann nach unserer Feststellung noch die zu demselben Redestück gehörigen Sprüche Lk. 17, 22. 18, 8 kommen). Mt. 24, 44 = Lk. 12, 40. Mt. 12, 32 = Lk. 12, 10. Mt. 12, 40 = Lk. 11, 30. Zu diesen 8—10 Stellen kommen aber nun noch die gewöhnlich für Markusstellen gehaltenen Mt. 9, 6. 12, 8. 24, 30, die ich mit voller Sicherheit in Q nachgewiesen zu haben glaube, sowie Mt. 16, 13, wo doch kaum Matth. statt des *με* den Menschensohn eingebracht haben wird, während er Mt. 16, 21 tatsächlich das Umgekehrte tut. Nicht vom Gebrauch bei Mark., sondern von dem in Q muß also die Untersuchung des Sinnes dieses Ausdrucks ausgehen, da aus jenem nur erhellt, wie stark Mark. bereits von Q beeinflußt ist. Wie sicher die Überlieferung Mk. 14, 62 ist, wonach Jesus vor dem Hohenrat auf das Sitzen des Menschensohnes zur Rechten Gottes verwies, erhellt daraus, daß die im übrigen so ganz abweichende Darstellung des Verhörs in L in diesem Punkte übereinstimmt (22, 69). Dazu kommt, daß auch in 5—7 Stellen bei Q der erhöhte und wiederkommende Christus als der Menschensohn bezeichnet wird. Das hat auf den ersten Evangelisten so stark eingewirkt, daß er fast ausschließlich den Ausdruck verwandt hat, wo er von der Wiederkunft redet. Vgl. Mt. 10, 23. 13, 41 (wozu 13, 37 nur die Einleitung ist), 16, 27. 28. 19, 28. 24, 30. 25, 31. Das Neue bei Mark. ist nur, daß der Ausdruck auch in die Leidensweissagung eingeführt wird. Zuerst erzählt Mark. nur von sich aus, wie Jesus die Jünger gelehrt habe, daß der Menschensohn viel leiden müsse (wobei das „nach der Schrift" natürlich vorausgesetzt ist, vgl. 9, 12); aber 9, 31. 10, 33 läßt er Jesum selbst bereits von dem *παραδίδοσθαι* des Menschensohnes reden (vgl. Mk. 14, 21. 41, was Matth. nicht nur aufgenommen, sondern noch 26, 2 nachgebildet hat). Nur einmal ist Mk. 9, 9 von der Auferstehung des Menschensohnes die Rede und 10, 45 von dem Dienen des Menschensohnes im Erlösungstode. Sehr merkwürdig ist, daß nach Lk. 24, 7 auch in L eine Weissagung von dem *παραδίδοσθαι* des Menschensohnes gestanden haben muß (vgl. 9, 44). Sonst kommt er in Stücken aus L nur 6, 22. 19, 10. 21, 36. 22, 48 vor. Luk. selbst hat nur in einer zweifellos sekundären Stelle ihn in einen Spruch aus Q eingetragen (12, 8), sonst stets wie Matth. aus Q oder Mark. übernommen.

Wir schließen hieran noch die Anrede Jesu mit *κύριε*, die Mrk., weil er sie im späteren dogmatischen Sinn nimmt, nur im Munde der Heidin duldet (7, 28). Daß sie aber in Q

sehr häufig war, zeigt Mt. 7,21 = Lk. 6,46; Mt. 8, 2 = Lk. 5,12. Mt. 8, 21 (das wenigstens noch Lk. 9, 61 nachklingt). Sonst hat es Matth. noch aus Q 8, 6. 8. 9, 28 (woher wohl auch noch 20, 30. 31. 33, vgl. Lk. 18, 41, stammt) 15, 22. 25. 27. 17, 4. 15. 18, 21. 25, 37. 44 und nach unserer Nachweisung auch Lk. 10, 17. 11, 1. Doch hat es auch Matth. in zweifellos sekundären Stellen nachgebildet (7, 22. 14, 28. 30. 16, 22. 26, 22), wie Luk. in Stellen wie 12, 41. 13, 23. 22, 38. Dagegen findet sich diese Anrede Jesu zweifellos auch ursprünglich in L. Vgl. Lk. 5, 8. 7, 6. 9, 54. 10, 40. 19, 8. 22, 33. 49. Es erhellt hieraus, daß auch Q und L in solchen Eigentümlichkeiten übereinstimmten.

2. Die letzte Beobachtung wird auffällig dadurch bestätigt, daß Matth. und Luk. beide je einmal, also aus ihren Quellen, den alten Namen Nazara erhalten haben (Mt. 4, 13. Lk. 4, 16), während sie beide sonst die durch Mrk. gangbar gewordene Namensform Nazaret brauchen (Mt. 2, 23. 21, 11), Luk. sogar in den beiden ersten Kapiteln, die doch sicher aus L stammen, viermal. Auch die hebräische Namensform Ἱερουσαλήμ ist beiden Quellen gemeinsam (vgl. Mt. 23, 37 mit Lk. 2, 25. 38. 41. 45). Stimmen aber selbst so verschiedenartige Quellen, wie Q und L, im Ausdruck überein, so wird man doch sehr vorsichtig sein müssen damit, aus jeder scheinbaren Eigentümlichkeit des Matth. oder Luk. zu schließen, daß das Stück, welches sie enthält, keiner Quelle entlehnt sein könne. Wir werden der Übersichtlichkeit wegen gleich die Stellen, in welchen L die Eigentümlichkeiten von Q teilt, bei unserer Besprechung dieser mit berücksichtigen. Von Substantiven sind zu nennen:

ἀποθήκη Mt. 3, 12 = Lk. 3, 17. Mt. 6, 26 = Lk. 12, 24, aber auch von Matth. (13, 30) und Luk. (12, 18) allein aus Q erhalten. Sonst nirgends.

γέεννα Mt. 10, 28 = Lk. 12, 5. Daß es Mt. 5, 22. 29f in Q stand, beweist Mk. 9, 43. 45. 47 (vgl. Mt. 18, 9). Sicher aus Q rührt 23, 15 her, ebenso sicher ist 23, 33 eine Bildung des Evangelisten. Sonst nur Jak. 3, 6.

ἐνθυμήσεις Mt. 9, 4. 12, 25, sonst nicht in den Evangelien, nach unserer Feststellung beide Mal aus Q.

ἐργάτης Mt. 9, 37f = Lk. 10, 2. Mt. 10, 10 = Lk. 10, 7, aber auch bei Matth. (20, 1. 2. 8) und Luk. (13, 27) aus Q erhalten. Sonst nie in den Evangelien.

ἑταῖρε Mt. 20, 13. 22, 12 aus Q, vom Evangelisten nachgebildet 26, 50. Sonst nirgends.

κονιορτός Mt. 10, 14 = Lk. 10, 11, von Luk. noch 9, 5 in demselben Spruch gegen Mrk. erhalten. Sonst nie in den Evangelien.

νομικός Mt. 22, 35 = Lk. 10, 25, aber auch Lk. 7, 30 aus Q erhalten, wohl auch 11, 46. 52, wo es, wie vielleicht noch häufiger, von Matth. durch *γραμματεύς* ersetzt ist. Es findet sich Lk. 14, 3 auch in L.

οἰκοδεσπότης Mt. 24, 43 = Lk. 12, 39, von Matth. (13, 27. 52. 20, 1. 11. 21, 33) und Luk. (13, 25) allein aus Q erhalten, vom Evangelisten wahrscheinlich nachgebildet Mt. 10, 25. Sonst nur noch einmal Mk. 14, 14, das Luk. durch das abundante *οἰκοδεσπ. τ. οἰκίας* wiedergibt (22, 11).

ὀφειλέτης Mt. 6, 12 (indirekt durch Lk. 11, 4 als in Q stehend bestätigt). 18, 24 aus Q. Das *ὀφειλέται* in L (Lk. 13, 4) ist adjektivisch gebraucht.

παῖς im Sinne von: Sohn Mt. 8, 8 = Lk. 7, 7 (daher natürlich auch Mt. 8, 6. 13). Mt. 17, 18 = Lk. 9, 42, und so nur in Q.

πλατεῖα Mt. 6, 5 und Lk. 10, 10. 13, 26 aus Q erhalten; aber auch in L (Lk. 14, 21, wo es mit *ῥύμαι* verbunden, das auch Mt. 6, 2 daneben vorkommt), wo es übrigens leicht Reminiszenz an die Parallelüberlieferung des Gleichnisses in Q sein kann, wenn Mt. 22, 9 vom Evangelisten geändert ist. Sonst nur noch in einem Zitat in den Evangelien (Mt. 12, 19).

Anhangsweise notiere ich noch einige auffallende Übereinstimmungen von Q und L: *ἐκδίκησις* kommt in den Evang. nur Lk. 18, 7 f aus Q und Lk. 21, 22 aus L vor; Mt. 15, 27 heißt es in Q *τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τ. τραπέζης*, Lk. 16, 21 in L *τῶν πιπτόντων ἀπὸ τ. τραπέζης*. Auch ist bemerkenswert, wie die Schilderung der Höllenqual aus Q (Mt. 8, 12 = Lk. 13, 28) von Matth. noch fünfmal nachgebildet wird.

Von Adjektiven sind zu nennen:

ἐκλεκτοί Mt. 22, 14. 24, 31, aber auch Lk. 18, 7 aus Q, allerdings auch Mk. 13, 22, wenn auch ebenfalls aus Q, und nach ihm Mt. 24, 24. L hat nur *ὁ ἐκλεκτός* von Christo (Lk. 23, 35).

ἱκανός im Sinne von Mt. 3, 11 = Lk. 3, 16. Obwohl es auch Mk. 1, 7 aufgenommen, ist es ebenso sicher aus Q, wie Mt. 8, 8 = Lk. 7, 6, sonst nur ganz anders gebraucht, am ähnlichsten noch Lk. 22, 38, das allerdings auch in einem Stück aus Q vorkommt (vgl. Q V, Anm. 28). Ebenso ist *ἰσχυρότερος* c. gen. in der Täuferrede zwar von Mrk. aufgenommen, aber durch Lk. 11, 22 als aus Q stammend bezeugt.

μάλακος Mt. 11, 8 = Lk. 7, 25 ist deshalb wichtig, weil *μαλακία* Mt. 4, 23. 9, 35. 10, 1 Krankheit bezeichnet.

ὀλιγόπιστος ist nach Mt. 6, 30 = Lk. 12, 28 sicher aus Q, wahrscheinlich auch Mt. 8, 26; aber ganz sicher von Matth. zweimal nachgebildet (14, 31. 16, 8).

πιστός ist nach Mt. 24, 45 = Lk. 12, 42. Mt. 25, 21 b. 23 b = Lk. 19, 17 sicher aus Q, aber auch von Matth. allein erhalten (25, 21 a. 23 a) und von Luk. (16, 10 ff). In der erstgenannten Stelle ist es bei Matth. und Luk. (also in Q) mit *φρόνιμος* verbunden, das darum auch Mt. 7, 24. 10, 16. 25, 2. 4. 8. 9 aus Q stammen wird, wie Lk. 16, 8. Den Gegensatz dazu bildet in Q *μωρός* (Mt. 7, 26. 25, 2. 3. 8), das aber vom Evangelisten Mt. 23, 17 nachgebildet ist.

πλεῖον ist nach Mt. 6, 25 = Lk. 12, 23, Mt. 12, 41. 42 = Lk. 11, 31. 32 ein Ausdruck von Q, wo er auch Mt. 5, 20. 21, 36 vorkommt, aber findet sich auch sonst in den Evangelien, besonders in L (Lk. 3, 13. 7, 42. 43).

σαπρός stammt nach Mt. 12, 33 = Lk. 6, 43 aus Q, ist aber auch von Matth. daraus erhalten (7, 17 f. 13, 48). Sonst nur noch Eph. 4, 29.

Auch hier notieren wir einige merkwürdige Übereinstimmungen von Q und L. Vgl. das *σκυθρωποί* Mt. 6, 16 in Q und Lk. 24, 17 in L; das bildlich gebrauchte *νεκροί* Mt. 8, 22 in Q und Lk. 15, 24. 32 in L.

Von Verbis sind zu nennen:

ἀμφιεννύναι Mt. 6, 30 = Lk. 12, 28. Mt. 11, 8 = Lk. 7, 25. Sonst nie.

ἀνακλίνεσθαι ist für Q sicher bezeugt durch Mt. 8, 11 = Lk. 13, 29; aber auch von Matth. 14, 19 erhalten, woher es Mk. 6, 39 stammt. L kennt nur das Act. (Lk. 2, 7. 12, 37). Übrigens ist auch *ἀνακεῖσθαι* für Q durch Mt. 22, 10 f. 26, 7 und durch Lk. 22, 27 bezeugt; aber auch vom Evangelisten (Mt. 9, 10. 26, 20) gebraucht.

ἀποδημεῖν, nach Mt. 21, 33 = Lk. 20, 9 (vgl. auch Mk. 12, 1) aus Q, ist noch von dorther Mt. 25, 14. 15 (das noch in dem *ἀπόδημος* Mk. 13, 34 nachklingt) erhalten, kommt aber auch in L vor (Lk. 15, 13), sonst nie.

ἀποκαλύπτειν, nach Mt. 10, 26 = Lk. 12, 2; Mt. 11, 25. 27 = Lk. 10, 21. 22 aus Q, ist auch noch Mt. 16, 17 und Lk. 17, 30 aus ihm erhalten, sonst in den Evangelien nur noch Lk. 2, 35 (L).

διαφέρειν Mt. 6, 26 = Lk. 12, 24; Mt. 10, 31 = Lk. 12, 7 aus Q, stammt wohl auch Mt. 12, 12 daher.

δοκεῖν, das Mt. 24, 44 = Lk. 12, 40 in Q vorkommt, hat dieselbe Bedeutung auch Mt. 3, 9. 6, 7. 26, 53, während der Evangelist es in der Phrase *τί σοι (ὑμῖν) δοκεῖ* sechsmal braucht, die einmal von der Hand des Luk. (1, 3) und 10, 36 auch in L vorzukommen scheint. Sonst entspricht der Gebrauch in L (Lk. 12, 51. 13, 2. 4. 19, 11. 24, 37) ganz dem in Q. Anders 8, 18. 22, 24 von der Hand des Luk. Bemerkenswert aber ist, daß in demselben Sinne, wie *δοκεῖν*, auch in Q (Mt. 5, 17. 10, 34. 20, 10) und in L (Lk. 2, 44) *νομίζειν* vorkommt.

ἐκβάλλειν kommt Mt. 7, 4. 5 = Lk. 6, 42 und Mt. 9, 38 = Lk. 10, 2 in Q vor (vgl. auch Mt. 12, 35. 13, 52), ist aber für die Quelle nicht charakteristisch; denn es kommt ganz ähnlich Mk. 1, 12. 9, 47 vor und entspricht dem in allen Evangelien gleich häufigen prägnanten Gebrauch von *βάλλειν*. Auch in L entspricht ihm 6, 22. 10, 35.

καθιστάναι kommt nur in Q vor, nicht nur Mt. 24, 43. 47 = Lk. 12, 42. 44, sondern auch bei Matth. allein (25, 21. 23) und bei Luk. (12, 14), aber sicher aus Q.

κατακαίειν kommt nur Mt. 3, 12 = Lk. 3, 17 in Q vor, woher es noch Mt. 13, 30 erhalten ist, und wird vom Evangelisten Mt. 13, 40 nachgebildet.

κατανοεῖν, Mt. 7, 3 = Lk. 6, 41, kehrt noch Lk. 12, 24. 27 in einem Stück aus Q wieder, aber auch 20, 23 in L.

καταπατεῖν ist sowohl Mt. 5, 13. 7, 6 als Lk. 8, 5 in Stücken aus Q erhalten, aber auch Lk. 12, 1 aus L; ebenso wie *κατανοεῖν* sonst nicht in den Evangelien.

κατασκηνοῦν ist nach Mt. 13, 32 = Lk. 13, 19 aus Q, woher es auch Mk. 4, 32 hat, da ja auch das dazu gehörige Subst. durch Mt. 8, 20 = Lk. 9, 58 für Q bezeugt ist. Sonst nur noch in einem Zitat (Act. 2, 26).

κλείειν (τ. θύραν) ist Mt. 6, 6. 25, 10 und Lk. 11, 7 aus Q erhalten, auch in Q (Mt. 23, 14) wie in L (Lk. 4, 25) bildlich.

κοσμεῖν stammt nach Mt. 12, 44 = Lk. 11, 25 aus Q, wo es noch Mt. 23, 29. 25, 7 vorkommt, sonst nur noch Lk. 21, 5.

κρύπτειν stammt nach Mt. 11, 25 = Lk. 10, 21 und Mt.

13, 33 = Lk. 13, 21 aus Q, ist aber bei Matth. (5, 14. 13, 44. 25, 18. 25) noch mehrfach aus der Quelle erhalten; in L steht es nur bildlich (Lk. 18, 34. 19, 42). Vgl. auch das *κρυπτόν*, das ebenso Mt. 10,26 = Lk. 12, 2 (vgl. auch 8,17 und Mk. 4,22) nur in Q vorkommt und noch Mt. 6, 4. 6. 18 aus ihm erhalten ist. Auch das *εἰς κρυπτήν* Lk. 11, 33 haben wir in Q nachgewiesen.

μεριμνᾶν stammt nach Mt. 6, 25. 27. 28 = Lk. 12, 22. 25. 26; Mt. 10, 19 = Lk. 12, 11 aus Q. Ob auch Mt. 6, 34, läßt sich nicht mehr entscheiden, aber Lk. 10, 41 steht es sicher in L, wo auch das Subst. *μέριμνα* (21, 34), das sonst nur in den Parallelen zu Mk. 4, 19 vorkommt.

μεταβαίνειν ist durch den Spruch vom Bergeversetzen (Mt. 17, 20) und durch die Aussendungsrede (Lk. 10, 7) für Q gesichert. Dann aber wird es auch Mt. 8, 34 in der Urform der Erzählung gestanden haben, und daß es wenigstens 11, 1 sehr wahrscheinlich in der Übergangsformel gestanden hat, ist Q IV, Anm. 10 gezeigt worden. Ob auch Mt. 12, 9. 15, 29, oder ob es dort von Matth. nachgebildet, läßt sich nicht mehr ermitteln. Luk. hat es nur einmal Act. 18, 7, also sicher nicht in die Aussendungsrede eingebracht.

ὁμοιοῦν ist durch Mt. 11, 16 = Lk. 7, 31 und Lk. 13, 18. 20, das noch Mk. 4, 30 nachklingt, für Q gesichert, zumal es nie sonst bei Luk. vorkommt. Aber auch Mt. 6, 8. 7, 26 wird es aus Q stammen; ob in den Gleichniseingängen 13, 24. 18, 23. 22, 2. 25, 1, muß dahingestellt bleiben.

παρέρχεσθαι im Sinne von Vergehen stammt nach Mt. 5, 18 = Lk. 16, 17; Mt. 24, 34. 35 = Lk. 21, 32. 33 aus Q, und ist von Mk. 13, 30. 31, der es sonst nie so braucht (vgl. Mk. 6, 48. 14,35), aus ihm aufgenommen. Darum wird es auch Mt. 14, 15 aus Q herrühren. Es kommt sonst nirgends in den Evangelien vor.

προσκυνεῖν im Sinne der Huldigung ist durch Mt. 4, 9 = Lk. 4, 7 für Q gesichert, auch wohl in Erzählungseingängen wie Mt. 8, 2. 9, 18. 15, 25. 18, 26 aus Q, aber häufiger noch von Matth. nachgebildet (vgl. 2, 2. 8. 11. 14, 33. 20, 20. 28, 9. 17).

σαλεύειν, Mt. 11, 7 = Lk. 7, 24; Mt. 24, 29 = Lk. 21, 26 stammt aus Q, kommt aber auch in L vor (Lk. 6, 38. 48), sonst nie in den Evangelien; denn Mk. 13,25 stammt ebenfalls aus Q.

σαροῦν, nur Mt. 12, 44 = Lk. 11, 25 und Lk. 15, 8 aus Q.

σπείρειν mit *θερίζειν* verbunden Mt. 6, 26 = Lk. 12, 24; Mt. 25, 24—26 = Lk. 19, 21. 22 (vgl. *θερισμός* Mt. 9, 37. 38 = Lk. 10, 2; Mt. 13, 30). Das *σπείρειν* allein stammt aus den Parabeln Lk. 8, 5. Mt. 13, 24 in Q, ist aber in den Evangelien vielfach gebraucht.

στρέφειν stammt Mt. 5, 39. 7, 6. 9, 22. 18, 3 aus Q, ist aber auch Mt. 16, 23 nachgeahmt. Auch Lk. 10, 23 ist wohl das *στραφείς* aus Q erhalten, dagegen stammt es sonst bei Luk. wohl überall aus L (vgl. 7, 9. 44. 9, 55. 14, 25. 22, 61. 23, 28), da es bei ihm selber nie (auch nicht in den Act.) vorkommt.

συλλέγειν ist durch Mt. 7, 16 = Lk. 6, 44 für Q bezeugt und kam dort vielleicht auch Mt. 13, 28 ff. 48 vor; aber 13, 40. 41 stammt es sicher von der Hand des Evangelisten. Sonst kommt es nicht mehr vor. Der gewöhnliche Ausdruck dafür in Q ist *συνάγειν*, wie Mt. 3, 12 = Lk. 3, 17; Mt. 12, 30 = Lk. 11, 23 zeigt. Dasselbe kommt aber auch Mt. 13, 30. 47 25, 24. 26 und bei Luk. (12, 17. 18) aus Q vor.

ὑποδεικνύναι, Mt. 3, 7 = Lk. 3, 7, auch Lk. 6, 47. 12, 5 aus Q. Sonst nur zweimal in den Act.

ὑψοῦν, Mt. 11, 23 = Lk. 10, 15. Mt. 23, 12 = Lk. 14, 11 (18, 14) aus Q; doch vgl. auch in L Lk. 1, 52.

χρήζειν, Mt. 6, 32 = Lk. 12, 30; aber auch Lk. 11, 8 aus Q erhalten. Sonst nie in den Evang.

χρονίζειν stammt nach Mt. 24, 48 = Lk. 12, 45 aus Q, woher es auch Mt. 25, 5 noch erhalten ist; kommt aber auch Lk. 1, 21 in L vor, sonst nirgends.

Auch hier notieren wir noch die Übereinstimmung von Q Mt. 20, 11 und L Lk. 5, 30 in *γογγύζειν*; das *ἀγαλλιᾶσθαι* Mt. 5, 12. Lk. 10, 21 in Q und Lk. 1, 47 (vgl. das dazu gehörige Subst. 1, 14. 44) in L; das *διασκορπίζειν*, das Lk. 16, 1 aus Q, Lk. 15, 13 aus L stammt; das *καταδικάζειν* Mt. 12, 7. 37 aus Q, Lk. 6, 37 aus L; das *σκάπτειν*, das Lk. 16, 3 in Q, Lk. 6, 48. 13, 8 in L sich findet; und das *συμφωνεῖν* in Q (Mt. 18, 19. 20, 2. 13), das Lk. 5, 36 in L vorkommt (vgl. dazu das Subst. 15, 25).

Von Partikeln sind zu nennen:

ἅμα, das in den Evang. nur Mt. 13, 29. 20, 1 vorkommt, stammt sicher aus Q.

ἀμήν vor *λέγω ὑμῖν* stammt sicher aus Q und tritt schon bei Mark. ganz überwiegend in Sprüchen auf, die dorther entlehnt sind, nur selten in solchen, die von Mark. allein überliefert sind, wie 9, 1. 12, 43. 14, 9. 18. 25. 30. Wie also von Mark., so ist es auch von Matth. sicher oft eingebracht. Allein, wie weit, läßt sich nicht mehr feststellen, da Luk. sichtlich dies seinen Lesern fremdartig klingende Wort aus seinen Quellen mehrfach entfernt hat. Ob es Luk. 18, 17. 29. 21, 32 aus Mark. übernommen ist, läßt sich nicht mehr feststellen, da es lauter Sprüche aus Q sind, die auch in ihrer dortigen Fassung dem Evangelisten vorschweben konnten, was am sichersten sich 21, 32 ergibt. Aus L stammt die Phrase Lk. 4, 24. 12, 37. 23, 43. Von seiner Hand kommt sie nirgends vor.

ἔμπροσθεν stammt Mt. 10, 32. 33 = Lk. 12, 8; Mt. 11, 10 = Lk. 7, 27; Mt. 11, 26 = Lk. 10, 21 aus Q; aber auch wohl sicher Mt. 5, 24. 6, 1. 2. 7, 6. 18, 14. 23, 14. 25, 32. Auch das bei Mark. ganz eigenartige *ἔμπροσθεν αὐτῶν* 9, 2 stand wahrscheinlich in der Urrelation aus Q (vgl. Mt. 17, 2). Sicher von der Hand des Matth. steht es nur 26, 70. 27, 11. 29 und vielleicht 5, 16; von der Hand des Luk. nur 5, 19 (auch in den Act. nur 10, 4. 18, 17); 14, 2. 19, 27. 21, 36 ist es aus L, wo es auch allein als Adv. vorkommt (19, 4. 28).

Das hebraistische *λέγειν ἐν ἑαυτῷ* für „Denken" stammt aus Q (Mt. 3, 9 = Lk. 3, 8) und ist aus ihm Mt. 9, 3. Lk. 16, 3. 18, 4 aufgenommen. Aber es ist auch von Matth. gebraucht (9, 21. 21, 38) und sogar von Luk. (7, 49), wo es dicht davor in L stand (7, 39).

ναὶ λέγω ὑμῖν, Mt. 11, 9 = Lk. 7, 26 (vgl. Mt. 11, 26 = Lk. 10, 21) aus Q, ist eben daher noch Lk. 11, 51. 12, 5 erhalten.

ὕστερον stammt wohl Mt. 4, 2. 21, 29. 32. 23, 27. 25, 11 aes Q, ist aber auch 26, 60 gebraucht. Bei Mark. und Luk. steht es nie als Adv.

Das *ἰδού, οὐαί* und *πλήν* war sicher schon in Q und L häufig, ist aber von allen Evangelisten so oft nachgeahmt, daß sich eine sichere Entscheidung, wo es der Quelle und wo es dem Evangelisten angehört, nicht mehr treffen läßt.

Auch hier bemerke ich die Übereinstimmung von Q und L in *δεινῶς* (Mt. 8, 6 und Lk. 11, 53) und *μεταξύ* (Mt. 18, 15. 23, 35 und Lk. 16, 26).

Gewiß lassen sich diese Beobachtungen noch vermehren; aber sie bestätigen ausreichend, daß man vielfach noch den Sprachgebrauch der Quellen von dem der Evangelisten unterscheiden kann, auch wo dieselben ihn aufgenommen und nachgeahmt haben. Nur so viel ist klar, daß es ganz vergeblich ist, nach dem Sprachgebrauch allein Quellen unterscheiden oder ihr Vorhandensein bestreiten zu wollen.

3. Das schließt nicht aus, daß man die aus anderen Gründen L zugeschriebenen Stücke auch an ihm ganz eigentümlichen oder doch bei ihm besonders häufigen Ausdrücken (die wir durch [ ] markieren) erkennt. Die näheren Nachweisungen haben wir in den Anmerkungen zu L gegeben. Hier zählen wir nur die hauptsächlichsten auf.

Von Substantivis bemerke: *ἄγγελοι* (Boten), *ἀνάδειξις (ἀναδεικνύναι), ἀπορία (ἀπορεῖσθαι), [ἀπόστολοι], ἄριστον (ἀριστᾶν)* [vgl. nur noch Mt. 22, 4], *ἄροτρον (ἀροτριᾶν), ἄρχοντες, γνωστοί, δαπάνη (δαπανᾶν), δεήσεις, εἰρήνη* (Friede), *ἔλεος (ποιεῖν μετά τινος), ἐξουσία* c. gen. subj., *ἐσθής, ἡλικία* (Wuchs), *ἡμέρα* c. gen., besonders *ἡμέρα τ. σαββ., θεμέλιον (τιθέναι), κοιλία* 8 mal vom Mutterleibe [nur noch Mt. 19, 12], *κόλπος, ὁ κύριος* (von Jesu 10 mal), *λιμὸς (ἐγένετο), λύτρωσις (ἀπολύτρωσις, λυτροῦσθαι), ὀπτασία, ὄρθρος (ὀρθριναί, ὀρθρίζειν), (εἶπεν) τὴν παραβολὴν ταύτην* (4 mal), *πληγή, πλῆθος* 8 mal [nur Mk. 3, 7f], *πολῖται, (πρὸ) προσώπου, πρεσβείαν (ἀποστέλλειν), στρατηγοί, τόπος (ἐστίν), φάτνη, φόβος* in Redensarten, wie 1, 12. 65. 2, 9. 7, 16, *φόρος, φωνὴν (αἴρειν), χάρις* (8mal), *χώρα μακρά, τὰ ὦτα* in Redensarten, wie 1, 44. 4, 21. 9, 44.

Von Adjektivis bemerke: *δυνατός* (masc.), *ἔμφοβος, ἔντιμος,* [*ποταπός*].

Von Verbis bemerke: *αἰνεῖν (αἶνον διδ.), ἀνακύπτειν,* [*ἀναπίπτειν*], *οἱ ἀντικείμενοι, (μακρὰν) ἀπέχειν, ἀπολαμβάνειν* act., [*ἀπολύειν*], *βασιλεύειν ἐπί, τὰ διαταχθέντα,* [*δοκεῖν* 5 mal], [*ἐγγίζειν* 11 mal], *ἐκλείπειν, ἐκμυκτηρίζειν, ἐμπιμπλάναι, ἐξουθενεῖν, ἐπαίρειν* 6 mal [nur noch Mt. 17, 8], *ἐπανέρχεσθαι, ἐπιπίπτειν ἐπί, ἐπισκέπτεσθαι, ἐρωτᾶν* (bitten) 8 mal [nur noch Mk. 7, 26], [*ἑτοιμάζειν* 8 mal], *εὐλογεῖν* 7 mal (nachgebildet 24, 53), *ἐφιστάναι* 5 mal (nachgebildet 4, 39. 20, 1), [*ἰσχύειν* c. inf. 5 mal], *καλούμενος, κατακλίνεσθαι* (9, 14 im Activ), [*καταφιλεῖν*], *κλαίειν ἐπί, μέλλειν* imperf. (nachgebildet 9, 31), *οἱ μισοῦντες, μνησθῆναι, παρέρχεσθαι* im Sinne von 12, 37. 17, 7 (vgl. 15, 29. 18, 37), [*πέμπειν* 10 mal], *περιζώννυσθαι,* [*πλήθειν* 11 mal], *προέρχεσθαι*

im Sinne von 1, 17. 22, 47, προσδέχεσθαι 5 mal [nur noch Mk. 15, 43], προσέχειν ἑαυτοῖς (ohne ἀπό), σπεύδειν, σταθείς (nachgebildet 18, 40, vgl. noch 21, 36. 24, 17), στηρίζειν, [στραφείς 6 mal], συκοφαντεῖν, συμβάλλειν, συμπορεύεσθαι [nur noch Mk. 10,1], τελεσθῆναι, τιθέναι ἐν τῇ καρδ. (vgl. auch 9, 44), ὑποδέχεσθαι, ὑπολαμβάνειν.

Von Partikeln bemerke: ἀνθ' ὧν im Sinne von 1, 20. 19, 44, ἀπὸ τοῦ νῦν, ἐναντίον, [ὁμοίως, besonders ὁμοίως ποιεῖν 3, 11. 6, 31. 10, 37], οὐχὶ — ἀλλά, παρά c. acc. im Sinne von 3, 13. 13, 2. 4. 18, 14, παρὰ τοὺς πόδας, πόρρω (πόρρωθεν, πορρωτέρω), ὥστε c. inf. von der Absicht.

Hier sei noch daran erinnert, daß die Detailausführungen der Erzählungen von der Offenbarung an Zacharias, von der Beschneidung des Johannes, vom zwölfjährigen Jesusknaben, von der Verwerfung in Nazaret, von der Berufung des Simon, von der Salbung auf dem Pharisäergastmahl, von den Emmausjüngern und selbst von kürzeren Erzählungen, wie von Maria und Martha, von dem gelähmten Weibe, von den zehn Aussätzigen höchstens noch in der Lazarusgeschichte Joh. 11 ein Analogon haben, während die Gleichnisse vom barmherzigen Samariter, vom verlorenen Sohn, vom reichen Mann und armen Lazarus in der evangelischen Literatur beispiellos dastehen.

5. Das Markusevangelium.

Die zweite gemeinsame Quelle unseres Matthäus und Lukas ist das Markusevangelium. Ihr Text braucht nicht erst hergestellt zu werden; denn alle Versuche, *den* Text des Markus, der dem ersten und dritten Evangelium zugrunde lag, von unserem kanonischen Markustext zu unterscheiden, haben sich als undurchführbar erwiesen. Ich habe in meinen „Quellen des Lukasevangeliums“ gezeigt, daß, wenn man die Übereinstimmungen des Matth. und Luk. gegen Mrk. wirklich *alle* in Betracht zieht, keine Form der Urmarkushypothese ausreicht, sie zu erklären, und ebensowenig die Annahme einer aushülfsweisen Benutzung des Matth. durch Luk. Aber es lohnt sich, einmal im Licht der beiden älteren Quellen auch die Markusquelle zu betrachten. Ihre frühere Überschätzung, wonach sie die alleinige und ausreichende Quelle des Lebens Jesu sein sollte, hat als natürliche Reaktion neuerdings ihre völlige Entwertung hervorgerufen. Beide Einseitigkeiten gehen von einer unzureichenden Analyse des Markusevangeliums aus. Schon die Untersuchung der beiden anderen Quellen hat uns vielfach auf den richtigen Weg gewiesen. Suchen wir auf ihm uns das Gesamtbild des Markusevangeliums nach seiner Komposition vorzuführen, und jener Weg wird sich uns nur immer aufs neue als der allein richtige bestätigen.

1. Niemand kann bezweifeln, daß Mk. 1,1—13 den Charakter einer Einleitung hat. Es handelt sich darum nachzuweisen, woher der, von welchem die frohe Botschaft handelt, deren Beginn 1, 1 ankündigt, dort Jesus Christus, der Sohn Gottes genannt wird[1]. Daß Jesus *der verheißene Christus* war,

[1]) Es ist nicht einzusehen, weshalb man es paulinisch genannt hat, daß die Kunde von diesem Jesus als ein *εὐαγγέλιον* bezeichnet wird. Schon die

wird zuerst bewiesen aus der Hinweisung des Täufers, mit dem selbst die Erfüllung der Verheißung beginnt, auf seinen großen Nachfolger. Woher hat Mrk. den Nachweis dieser Weissagungserfüllung, während er doch nirgends in seiner Schrift einen ähnlichen bringt und im AT so schlecht Bescheid weiß, daß er die in Q (Mt. 11, 10) angezogene Maleachistelle dem Jesaias zuschreibt, durch dessen Wort Mt. 3, 3 (nach Q, vgl. S. 190) der Täufer charakterisiert war? Alle Mühsal der Kritik, die sich an Mk. 1, 2. 3 versucht hat, wird doch überflüssig, sobald man zugibt, daß er beide Zitate aus Q gekannt und dem Propheten zugeschrieben hat, der allein im Eingang von Q als der Verkündiger des Wegebereiters Jesu genannt war. Selbst das *κηρύσσειν*, das Mrk. zur Bezeichnung der Predigt des Täufers und Jesu (1, 4. 7. 14) gestempelt hat, stammt doch aus Q, wo es allein in seinem ursprünglichen Sinne zuerst gebraucht ist (Mt. 10,27 = Lk. 12, 3). Aber obwohl es dem Mrk. in diesem Zusammenhang allein auf das doppelte *κήρυγμα* des Wegbereiters ankam, kann er es sich doch nicht versagen, in etwas hyperbolischer Weise zu schildern, wie ganz Judäa und Jerusalem zu seiner Bußtaufe strömte, um zu bestätigen, daß Johannes wirklich der Wegbereiter wurde, aber auch wie er bekleidet war und sich in der Wüste ernährte. Genau dieselbe ausmalende Art ist es, wenn er das ursprüngliche Täuferwort aus Q (Mt. 3, 11), um die tiefe Demütigung des Wegbereiters vor dem großen Nachfolger noch eindrücklicher zu schildern, dahin umgestaltet, daß dieser sich vor jenem bückt, um ihm den Schuhriemen aufzulösen.

Die Hauptsache in dieser Einleitung ist doch, wie Jesus von Nazaret zur Taufe an den Jordan kam und, nachdem er mit dem Geiste gesalbt, von der Himmelsstimme zum Sohne Gottes erklärt wurde. Noch klingt fast in jedem Worte die Darstellung aus Q (Mt. 3, 16f) nach bis auf das Bild von der Taube, von dem nicht ganz sicher erhellt, ob der Evangelist es in seinem ursprünglichen Sinne gefaßt hat. Gewiß ist nur, wie malerisch er die Himmel zerreißen läßt, damit der Geist herabkommen könne, und das Gesicht des Täufers in ein Gesicht Jesu verwandelt, dem doch natürlich in erster Linie kund werden mußte, was mit ihm in diesem großen Augenblick

---

erste Verkündigung seiner Geburt wird in L ein *εὐαγγελίζεσθαι* genannt (Lk. 2, 10), und ebenso in Q seine eigene Verkündigung (Mt. 11, 5).

geschah. Daraus folgt dann von selbst, daß die Himmelsstimme an ihn gerichtet ist, um ihm seine Gottessohnschaft zu bestätigen.

Aber noch ein Zug darf in diesem einleitenden Bilde nicht fehlen. Der Geist treibt den mit Recht Widerstrebenden in die Wüste hinaus; denn dort wird er in den 40 Tagen, wie einst Israel in seiner vierzigjährigen Wüstenwanderung, vom Satan versucht. Wie das geschah, war längst aus der Erzählung von den drei Einzelversuchungen in Q bekannt und wäre ja unverständlich gewesen, wenn Mrk., wie er doch tat, es ohne nähere Erläuterung erwähnt hätte. Der Evangelist bedurfte einer solchen nicht, weil es ihm hier nicht auf die Versuchung an sich, sondern auf ihren Erfolg ankam. Daß in der menschenleeren Wüste, wo nur die Tiere des Feldes um Jesum waren, Gott ihm seine Engel zur Dienstleistung sandte, war ja Beweis genug, daß er jede Versuchung siegreich bestanden hatte. Damit ist der Zweck dieser Einleitung vollständig erreicht. Der Jesus, von dem die frohe Botschaft, die der Evangelist bringen will, handelt, ist der verheißene *Χριστός*, ist der von Gott erwählte, mit dem Geist ausgerüstete und in jeder Versuchung bewährte Sohn Gottes.

2. Der erste Teil des Evangeliums beginnt mit dem Auftreten Jesu in Galiläa nach der Gefangennehmung des Täufers. Frei formuliert Mrk. die Freudenbotschaft, mit der Jesus auftritt. Es konnte ja keine andere sein, als die er nachmals seinen Jüngern auftrug nach Q (Mt. 10, 7 = Lk. 10, 9), als er sie aussandte; und wie sie später daran die Aufforderung zur Buße knüpften (Mk. 6, 12), so mußte natürlich auch Jesus selbst es tun, nur daß er nach der Auffassung des Evangelisten zugleich Glauben an seine Person fordern konnte auf Grund dieser Freudenbotschaft (Mk. 1, 14. 15). Dann erzählt Mrk., wie Jesus seine ersten Jünger berief (1, 16—20), weil von da an Petrus, dessen Mitteilungen er den wesentlichsten Teil seiner Erzählungen verdankte, in die ständige Begleitung Jesu eintrat. So gleich die Erzählung von dem ersten Besuche Jesu in dem Wohnort und dem Hause des Petrus (1, 21—38). Es ist klar, daß es dem Evangelisten vor allem darauf ankommt, den Eindruck zu schildern, welchen das erste Auftreten Jesu in der dortigen Synagoge machte und die erste Dämonenaustreibung, zu der sich „sofort“ dort Gelegenheit fand. Er schildert wieder in seiner hyperbolischen Weise, wie noch am Abend des Sabbat die ganze Stadt um die Türe seines Gastwirts versammelt war,

weil man auf die Kunde von dem, was in der Synagoge geschehen war, alle Kranken und Dämonischen zu ihm brachte, und wie Jesus nur mit Mühe am frühen Morgen sich dem Zudrang derer entzog, die noch keine Heilung gefunden hatten, um sich auf eine Rundreise durch Galiläa zu begeben, von der wieder besonders sein Predigen in den Synagogen und sein Dämonenaustreiben erwähnt wird (1, 39).

Mrk. hat ausdrücklich bemerkt, wie Jesus bei seinem ersten Besuch in Kapharnaum betonte, daß es nur ein Besuch sein solle; aber wenn er später wiederholt erzählt, wie Jesus nach dieser Stadt zurückkehrte (2, 1. 9, 33), so will er den Eindruck erwecken, daß Jesus diese Stadt zum Mittelpunkt seiner Wirksamkeit machte. Es ist die Art des naiven Erzählers, über dergleichen keine Reflexionen anzustellen, sondern es durch die Auswahl dessen, was er erzählt, anzudeuten. So kehrt Jesus auch von jener Rundreise gleich wieder nach Kapharnaum zurück. Aber Mrk. fühlt das Bedürfnis, doch etwas aus dieser Rundreise zu erzählen. Da greift er zu der ersten Heilungsgeschichte, die Q enthielt (vgl. S. 160). Auch Petrus hatte sie mit mancherlei Details erzählt, durch die Mrk. sie gern ausmalte, aber immer wieder drängt sich die plastische Art, wie sie Q darstellte, hervor, namentlich weil ihm der Befehl Jesu an den geheilten Aussätzigen, so wie er ihn auffaßte, besonders wichtig war. Er sah darin nämlich, wie Jesus alles tat, um dem Aufsehen, das seine Heilungen erregten, zu wehren. Nun kann er schildern, wie vergeblich dies Bemühen blieb (1, 40—45), und damit das Bild vollenden, wie große Begeisterung das Auftreten Jesu in Galiläa erregte.

Freilich hatte dies Bild auch eine Kehrseite. Was Mrk. von jenem zweiten Besuch in Kapharn. gehört hatte, war zunächst wieder nur eine Illustration zu dem Volksgedränge, das Jesum sofort umgab, sobald er sich in einer Stadt sehen ließ. Aber hier kam es zum erstenmal vor, daß man an seinem Verhalten Anstoß nahm. Die Schriftgelehrten wagten es ja noch nicht laut werden zu lassen, aber sie hielten es für Gotteslästerung, daß er dem Kranken, den man in so seltsamer Weise zu ihm gebracht hatte, die Sündenvergebung erteilte. Das Wort aber, mit dem Jesus sich rechtfertigte, und damit die Pointe der Geschichte, hat Mrk. nicht von Hörensagen, sondern aus Q, dessen Darstellung auch sonst noch hier und da hindurchblickt (2, 1—12, vgl. S. 163ff). War schon dieser

zweite Besuch in Kapharn. nur erzählt, weil bei ihm der erste Konflikt Jesu mit seinen späteren Gegnern sich ereignete, so deutet doch Mrk. auch gleich im folgenden klar genug an, daß er nicht eine fortlaufende Geschichte erzählen will. Es ist mir schwer verständlich, wie man den dicken Strich übersehen konnte, durch den Mrk. diese Geschichte von der folgenden trennt (2, 13). Es hat doch sonst gar keinen Sinn, zu schildern, wie alles Volk zu Jesu ans Seeufer kam, und er es lehrte, da das mit der folgenden Erzählung schlechterdings nichts zu tun hat. Mrk. will also andeuten, daß er dieselbe nicht bringt, weil sie zeitlich oder örtlich mit der vorigen zusammenhing, sondern weil es sich um einen ähnlichen Fall handelt, wo man an seinem Verhalten Anstoß nahm, und daß derselbe, wie der vorige, mitten in jene Zeit fiel, wo das Volk ihn begeistert umdrängte. Denn die Berufung des Levi wird doch nur erzählt, weil er auch hier bei dem neuberufenen Jünger einkehrte und dort mit Zöllnern und anrüchigen Leuten zu Tische lag. Aber schon wagen es Schriftgelehrte von der Pharisäerpartei, eine hämische Bemerkung darüber wenigstens gegen seine Jünger zu machen (2, 14—17).

Es ist genau eine Situationsschilderung, wie 2, 13, wenn es 2, 18a heißt, daß es in einer Zeit war, wo die Frömmsten im Lande fasteten, als man nun schon Jesum selbst darüber interpellierte, warum er seine Jünger nicht zur gleichen Übung anhalte, und er das entgegengesetzte Verhalten seiner Jünger und der Johannesjünger rechtfertigte (2, 18—22). Damit ist doch klar genug angedeutet, daß diese Erzählung sich nicht örtlich und zeitlich an die vorige anschließt, sondern nur einen neuen Konfliktsfall bringen will. Wieder versetzt uns Mk. 2, 23 unvermittelt in eine ganz neue Situation. Es ist Sabbat, und seine Jünger fangen an, Ähren abzurupfen, als Jesus mit ihnen durch die Saatfelder wandert; und wieder interpellieren ihn die Pharisäer wegen solcher Sabbatverletzung seiner Jünger (2, 24). Offenbar ist 2, 27 die schlagende Antwort, die Jesus nach petrinischer Überlieferung darauf gegeben hat. Aber Mrk. kennt aus Q noch einen Sabbatspruch, der ausdrücklich von einem ungesetzlichen Essen zu reden schien, und flicht ihn mit der Pointe, die er dort hatte, in seine Erzählung ein (2, 25f. 28). Er hat nur übersehen, daß die Jünger bei jenem Sabbatkonflikt gar nicht durch Essen den Sabbat verletzt haben sollten, sondern durch ihr Ährenraufen (vgl. S. 150ff).

Ohne jede Anknüpfung an das Vorige hören wir 3, 1, daß Jesus wieder einmal in eine Synagoge geht. Erst daraus, daß man ihm auflauert, ob er einen anwesenden Mann mit einer verdorrten Hand heilen wird, erfahren wir, daß es wieder ein Sabbat war (3, 2). Und als Jesus nun die Sabbatfrage selbst zur Sprache bringt und die Gegner durch ein schlagendes Wort zu beschämtem Stillschweigen verurteilt, da gehen die Pharisäer hinaus und schmieden Pläne mit den Herodianern, ihn aus dem Wege zu räumen (3, 3—6). So erzählt man doch keine Lebensgeschichte. Es ist schon dem Lukas aufgefallen, daß es unmöglich so früh schon zu Mordplänen gegen Jesus gekommen sein kann (6, 11). Das behauptet aber auch Mrk. gar nicht. Er hat es doch klar genug angedeutet, daß er keine fortlaufende Erzählung gibt, sondern eine sachlich zusammengereihte Anzahl von Anekdoten, aus denen erhellt, wie der Konflikt Jesu mit den Schriftgelehrten und Pharisäern sich immer steigerte und zuletzt zur Todfeindschaft heranwuchs. Das ist das Gegenbild zu dem Bilde von der allgemeinen Volksbegeisterung, die das erste Auftreten Jesu erregte. Der Leser muß es fühlen, wie damit ein Schlußpunkt erreicht wird.

3. Ein neuer Teil versetzt uns wieder in die immer noch anschwellende Flut der Volksbegeisterung, die schon über die Kräfte Jesu zu gehen beginnt, so daß er sich den Rückzug sichern muß (3, 9). Wichtiger ist dem Erzähler, daß Jesus schon jetzt daran denkt, sich Gehilfen in seiner Arbeit, die wieder als Predigen und Teufelaustreiben beschrieben wird, heranzubilden (3, 14). So beginnt dieser Teil mit der Erwählung der Zwölf (3, 17—19), die er durch ständige Gemeinschaft mit sich zu seinen Mithelfern heranbilden will. Man kann doch nicht deutlicher sagen, daß man keine zeitlich orientierte Lebensgeschichte Jesu erzählen will, als wenn der Evangelist nach einer Reihe von Erzählungen, die sich bequem in drei bis vier Tagen abspielen konnten, berichtet, daß Jesus wirklich begann, jene Zwölf auszusenden, wie er bei ihrer Auswahl es intendiert hatte (6, 7). Er hatte sie doch eben sich ausgewählt, um sie durch ihr ständiges Zusammenleben zu dieser Aussendung zu erziehen. Unmöglich hat Mrk. seinen Lesern insinuieren wollen, daß das in 3—4 Tagen abgetan war. Es kann also auch die zwischen der Auswahl und Aussendung der Zwölf liegende Erzählungsreihe nur aus sachlichen Gründen zusammengestellt sein, wie die des ersten Teils.

Welches aber der Gesichtspunkt ist, unter dem diese Erzählungen zusammengereiht sind, das springt in die Augen, sobald man die Geflissentlichkeit vergleicht, mit der 3, 34 ein um Jesum sitzender Kreis eingeführt wird, den derselbe für seine wahren Verwandten erklärt, und 4, 10 dieselben *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα*, die allein nach der Bedeutung der Parabeln fragen und deshalb die Erklärung derselben erhalten. Es ist klar, daß wir hier mit einem weiteren Jüngerkreise außerhalb der Zwölfe bekannt gemacht werden sollen, der aus den wirklich lernbegierigen Anhängern Jesu besteht. Daraus folgt dann freilich für den Leser, daß die Volksbegeisterung, die Jesu Auftreten erregte, durchaus nicht das war, was derselbe verlangte. Auch nicht jener Volkszudrang, der ihm nicht einmal erlaubte, sein schlichtes Mittagsmahl zu halten (3, 20). Vergeblich müht man sich, zu erklären, wie seine Verwandten davon hören konnten, um sofort zur Stelle zu sein und ihn demselben zu entziehen (3, 21). Es ist ja weder erzählt, wo seine Verwandten waren, noch wo Jesus war, als sich das ereignete. Es wäre auch ganz unnötig gewesen, da es ja nur darauf ankommt, was die Verwandten zu jenem Besuch bewog, der Jesum zu dem denkwürdigen Ausspruch über seine wahren Verwandten veranlaßte. Ob es gerade die Situation jenes einzelnen Tages war, um deretwillen seine Verwandten ihn aufsuchten, ist ja gänzlich gleichgültig. Dieselbe wird doch nur geschildert, um die unerhörte Beanspruchung Jesu zu charakterisieren, die seine Verwandten zum Einschreiten bewog.

Wie sehr es dem Evangelisten in dieser Einleitung zu der ersten Erzählung dieser Reihe nur auf eine Schilderung der Verhältnisse ankommt, erhellt auch daraus, daß ihn die Kunde, Jesus sei außer sich geraten, welche die Verwandten bewog, ihn aufzusuchen, rein sachlich an eine ähnliche Verleumdung Jesu erinnert, wonach er geradezu besessen sein sollte (3, 22). Und das wieder bringt ihn auf eine Rede in Q, in welcher sich Jesus gegen diesen Vorwurf verteidigt, die nun sehr geschickt die Pause ausfüllt zwischen dem Ausgehen der Verwandten und ihrem Ankommen, und daher wie mit einem Parenthesenzeichen 3, 30 geschlossen wird. Natürlich bringt der Erzähler nicht die ganze Rede, sondern zwei ihm besonders wichtige Parabelsprüche daraus, die zugleich die ganze Lehrweise Jesu charakterisieren, und das furchtbar ernste Drohwort wider die Geisteslästerer (3, 24—29), beides in seiner freien, vieles ausmalenden

und erläuternden Weise. Übrigens stand auch das Wort von den wahren Verwandten in Q, wie ich S. 154f gezeigt habe; aber die Erzählung ist bei Mrk. so viel farbenreicher, und unsere Kenntnis ihrer Form in Q so unsicher, daß sich schwer sagen läßt, ob der Evangelist hier überhaupt noch auf Q reflektiert oder ob er nur nach mündlicher Überlieferung erzählt. Gerade er hat uns ja das Wort 3, 35 am ursprünglichsten erhalten, wie schon daraus folgt, daß er durch das ἀδελφή in ihm, das doch lediglich den Begriff der Verwandtschaft exemplifiziert, sich zu dem Mißgriff hat verleiten lassen, der von ihm selbst noch erhaltenen ältesten Erzählungsform (3, 31) entgegen anzunehmen, es müßten auch die Schwestern dabei gewesen sein (3, 32).

Ganz nach mündlicher Überlieferung erzählt Mrk. das Jüngergespräch 4, 10—20; aber angeknüpft wird dasselbe sofort an die Parabel vom Sämann, obwohl er selbst sagt, daß es erst nach Beendigung der Parabelrede stattfand. Daß die Parabel selbst aber in Q stand, zeigt die so viel einfachere Form derselben, die uns noch Lk. 8, 4—15 erhalten ist, und die Mrk. soviel reicher ausgemalt hat samt der Situation, in der sie gesprochen (4, 1—9). Auch an das Jüngergespräch selbst knüpft er mit seinem wiederholten *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* (4, 21—25), eine Reihe von Sprüchen, die wir aus Q noch alle in ihrer bei ganz verschiedener Gelegenheit gesprochenen Urform kennen, und die er nur als eine Unterweisung der Jünger über den rechten Gebrauch des ihnen anvertrauten Geheimnisses des Gottesreichs faßt. Schließlich bringt Mrk. noch zwei Parabeln statt der beiden Parabelpaare in Q, die eine kühn umgestaltend, eine andere von ganz entlegener Stelle herbeiholend, um in seiner Parabeltrilogie die Begründung, Entwicklung und das Ziel des Gottesreiches darzustellen.

In dieser zweiten Erzählung tritt nun auch erst ganz hervor, wie den empfänglichen Hörern, welchen das Jüngergespräch gilt, auf das (wie seine Voraufnahme zeigt) Mrk. den Hauptnachdruck legt, die große Volksmasse gegenübersteht, die nur kommt, um ihre Kranken heilen zu lassen, aber das Wort Jesu mit tauben Ohren hört. Durch das Parabelreden Jesu vollzieht sich an ihr das Verstockungsgericht. Die bisher nicht hören w o l l t e n, s o l l e n nun nicht mehr hören; denn die Parabeln verstehen sie nicht und nach ihrer Deutung fragen sie nicht. Nicht einmal dies letzte Reizmittel hat ihre Lernbegierde auf-

gestachelt (vgl. 4, 11 f). Das ist eine sehr andere Auffassung von der Haltung des Volkes im ganzen, als wir sie in L fanden. Geschichtlich angesehen ist es freilich ebenso unmöglich, daß Jesus schon zur Zeit der Parabelrede, die jedenfalls noch in seine frühere Wirksamkeit fällt, das Volk als hoffnungslos verstockt bezeichnet haben sollte (vgl. dagegen Mt. 13, 52 in Q), wie, daß schon 3, 6 die Pharisäer Mordpläne schmiedeten (vgl. Nr. 2). Es ist nur seine Komposition, die Mrk. veranlaßt, im Gegensatz zu der lernbegierigen Jüngerschaft das Volk von vornherein als verstockt zu charakterisieren. Das muß man sich gegenwärtig halten, um die Komposition dieses Teils zu verstehen. Die ganz einzigartige Weise, wie Mrk. die Fahrt nach dem Ostufer auf den Tag versetzt, an dem Jesus die Parabeln vom Gottesreich gesprochen (4, 35), erklärt sich nur, wenn auch in Q dieselbe auf die Parabelrede folgte. Aber Mrk. zeigt viel zu wenig Interesse für solche Zeitbestimmungen, um deshalb diese Erzählung folgen zu lassen. Was ihm die Pointe der Geschichte ist, läßt sich nur ermitteln, wenn wir beachten, daß sie wieder durch eine ganz allgemeine Schilderung von dem Aufenthalt Jesu am See (5, 21) von der folgenden Totenerweckung getrennt ist, daß diese beiden also als sachlich und nicht zeitlich zusammengehörig betrachtet werden sollen. Daraus folgt aber, daß sie dem Mrk. gleichartige Beispiele sind von der Unempfänglichkeit des Volkes seiner Wundertätigkeit gegenüber, wie die vorige Erzählung die Unempfänglichkeit des Volkes seiner Lehrtätigkeit gegenüber zeigte. Im ersten Falle vertreibt man ihn aus dem Lande, dem er seine Wohltaten zuwenden will (5, 17), im zweiten lacht man ihn aus, als er indirekt seine Absicht erklärt, das Mägdlein aufzuwecken (5, 40).

Das tritt freilich erst klar hervor, wenn man erkennt, wie ich S. 166—179 nachgeweisen zu haben glaube, daß die Grundlage beider Erzählungen aus Q stammt, woraus sich erst erklärt, daß mit der ersten die Geschichte des Seesturms, mit der zweiten die des blutflüssigen Weibes verbunden ist, die mit dieser Absicht ihrer Zusammenordnung gar nichts zu tun haben, also nur mit aufgenommen sein können, weil sie dem Evangelisten in einer schriftlichen Quelle zeitlich verbunden vorlagen, wie die Fahrt aufs Ostufer mit der Parabelrede zeitlich verbunden war. Das ist aber schon darum notwendig, weil diese vier Erzählungen bei Mrk. eine Fülle von Detailzügen zeigen,

die unmöglich reine Ausmalungen sein, sondern nur aus petrinischer Überlieferung stammen können, und daß Matth., der sie an ganz anderem Orte bringt, wo er unmöglich auf Mrk. reflektieren kann, eine ungleich kürzere Fassung zeigt, die sich nicht als Abkürzung der Markuserzählung erklären läßt. Es handelt sich aber hier nicht bloß um einen quantitativen, sondern um einen sehr wesentlichen qualitativen Unterschied. Sie zeigen alle eine völlig andere Auffassung der Wundertätigkeit Jesu, als wir sie in Q fanden. Erst hier bedroht Jesus die Elemente mit göttlichem Befehlswort, wie er das Mägdlein durch seinen Erweckungsruf dem Leben wiedergibt. Erst hier erlaubt Jesus den Dämonen, in die Säue zu fahren, so daß der Erzähler das als eine nicht erst aus dem Erfolg erschlossene, sondern von Jesu bewirkte Tatsache betrachtet. Erst hier wird die Heilung des blutflüssigen Weibes rein magisch durch das Ausgehen einer Kraft von Jesu, das die Berührung des Weibes veranlaßt hat, bewirkt. Die Quelle weiß von alledem nichts. Auch sonst noch zeigen sich zahlreiche Abweichungen bei Mrk., die offenbar durch schriftstellerische Absicht motiviert sind. So, wenn Jesus die Jünger erst tadelt, nachdem er den Sturm gestillt, weil erst da sein Tadelwort Eindruck machen konnte. Am klarsten tritt das am Schluß hervor, wo die Menge erst ausgetrieben wird, nachdem sie Jesus verlacht hat. Die Lacher sollen das Wunder nicht sehen, wie die Unempfänglichen die Parabeln nicht verstehen sollen.

Daß aber wirklich die Erzählungsgruppen unter diesem Gesichtspunkt vereinigt sind, beweist schlagend die sich anschließende Geschichte von der Verwerfung Jesu in Nazaret (6, 1—6), wo sich die Menge der Predigt Jesu und seiner Wundertätigkeit gegenüber gleich unempfänglich verhält. Nun tritt auch die Jüngeraussendung, mit welcher der Teil schließt (6, 7—13), in ein ganz neues Licht. Die Aussendungsrede aus Q hat Mrk. so wenig aufgenommen wie die Verteidigungsrede. Er hat nur in seiner malerischen Weise eine Schilderung ihrer Ausrüstung gegeben, die nachweislich auf ihr beruht, und mit seinem *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* (6, 10f) ihre Beauftragung mit einer Gerichtsvollstreckung über die Orte, die sich ihnen gegenüber so unempfänglich zeigen würden, wie das Volk im ganzen ihm gegenüber. So glaube ich nach den Andeutungen des Evangelisten selbst die Komposition dieses Teils verstehen zu müssen, der so wenig eine fortlaufende Erzählung bringt, wie der erste,

sondern nur ein Bild von dem Gegensatz der unempfänglichen Masse und der eigentlichen Anhängerschaft Jesu, aus der dieser sich die Zwölfe erwählte, durch eine Reihe sachlich zusammengeordneter Anekdoten illustriert.

4. Es markiert deutlich genug den Beginn des dritten Teils, wenn 6, 14 erzählt wird, wie man selbst am Königshof von Jesu hörte, in dessen Namen die Jünger auf ihrer Mission predigten und Teufel austrieben. Nun erfahren wir auch, wie das unempfängliche Volk Jesum für einen Propheten, höchstens für Elias oder den wiedererstandenen Täufer hielt (6, 15). Wenn Mrk. aber bemerkt, wie dem Vierfürsten sein böses Gewissen die letzte Ansicht für die wahrscheinlichste zu halten eingab, so schafft er sich dadurch nur Gelegenheit, die Geschichte von der Einkerkerung und Hinrichtung des Täufers nachzuholen und dadurch geschickt die Pause zwischen dem Ausziehen und der Rückkehr der Jünger auszufüllen (6, 16—29). Diese selbst aber wird nun der Anlaß zu der Fahrt aufs Ostufer, wo es zu der Volksspeisung kam (6, 30—44). Es ist eins der wenigen ganz bestimmten akoluthistischen Daten bei Mrk., welches diese mit der Rückkehr der Jünger verknüpft.

Nun muß aber der Evangelist zwei verschiedene Überlieferungen von der Volksspeisung besessen haben, eine schriftliche (in Q) und eine mündliche (doch wohl aus dem Munde des Petrus), da die sehr unbedeutenden Varianten der beiden ihn unmöglich zu der Annahme von zwei Speisungen hätten veranlassen können, wenn die eine ihm nicht schriftlich fixiert vorlag. Aber auch die völlig undurchsichtige Art, wie es zu der zweiten Volksspeisung gekommen sein soll (8, 1—10), beweist, daß ihm nur von einer ein ganz bestimmter Anlaß überliefert war, und dadurch bestätigt sich lediglich, daß die zeitliche Anknüpfung der Volksspeisung an die Rückkehr der Zwölf ihm durch seine schriftliche Quelle gegeben war. Auch fließen ihm in der Detaildarstellung doch immer wieder die erste und zweite Speisung zusammen. Dazu kommt, daß, wie man schon oft bemerkt hat, an beide sich parallele Erzählungsreihen knüpfen, beide Male ein Konflikt mit den Gegnern (7, 1—13. 8, 11—13), eine Erfahrung von dem so mangelhaften Verständnis der Jünger (7, 17—23. 8, 14—21), daß sie Jesus zuletzt der ganz verstockten Menge gleichstellt (8, 17f), und schließlich eine Heilungsgeschichte, welche zeigt, daß Jesus die Heilung nur noch im geheimen vollzieht, um alle weiteren

Ansprüche an seine Heiltätigkeit zu vermeiden (7, 31—37. 8, 22—26).

Daß dies eine schriftstellerische Anordnung der Stoffe ist, wie wir sie in den beiden ersten Teilen beobachteten, springt in die Augen. Der Grund derselben kann nur sein, daß der Evangelist andeuten will, wie der wachsende Volkszudrang, den die beiden Speisungen auf ihrem Höhepunkt zeigen, die Gegner zu immer neuen Angriffen reizt, so daß Jesus genötigt wird, seine Volkswirksamkeit abzubrechen, und wie die Erfahrung Jesu von dem mangelhaften Verständnis seiner Jünger ihn dazu bewegt, sich fortan ganz der Unterweisung seiner Jünger zu widmen. Wie sehr das die Absicht des Evangelisten ist, erhellt ja daraus, daß er auch von sich aus 6, 52 Gelegenheit nimmt, zu bemerken, wie unempfänglich immer noch die Jünger waren, und daß er beim zweiten Konflikte betont, wie Jesus die versucherische Zeichenforderung mit kurzem Wort abweist und, die Gegner einfach stehend lassend, davongeht (8, 13). So wenig Mrk. auch nur versucht, näher zu motivieren, wie es zu einer zweiten Speisung kam (8, 1), so wenig kann er gemeint haben, daß wirklich zwei so parallele Reihen von Ereignissen sich nach den beiden Speisungen abspielten. Er will nur an den beiden Fällen, wo Tausende um Jesum versammelt waren, zeigen, wie der dadurch gesteigerte Konflikt mit den Gegnern ihn ebenso bewog, seine Volkswirksamkeit abzubrechen, wie die Erfahrung von dem mangelhaften Verständnis seiner Jünger, sich auf ihre Unterweisung zurückzuziehen. Immer liegt die Tatsache zugrunde, daß Jesus bald nach der Volksspeisung seine öffentliche Wirksamkeit in Galiläa abbrach. Diese Tatsache muß für Mrk. auf Grund seiner Überlieferungen aus dem Leben Jesu so festgestanden haben, wie die Anknüpfung der Volksspeisung an die Rückkehr der Jünger. Mrk. hat dieselbe motivieren wollen durch die beiden parallelen Erzählungsreihen, die er rein sachlich zusammenstellt. Ob er dabei das Richtige getroffen hat, muß hier dahin gestellt bleiben.

Die schriftstellerische Absicht des Evangelisten wird etwas dadurch verdunkelt, daß die Interpellation wegen des unterlassenen Händewaschens durch die Jünger nicht unmittelbar auf die Volksspeisung folgt, wie die Zeichenforderung (8, 11). Die Erzählung von der Nachtfahrt (6, 45—51) muß also wirklich im engen Zusammenhang mit der Volksspeisung überliefert gewesen sein, so daß Mrk. genötigt war, hier seine sachliche

Anordnung zu unterbrechen. Wir sahen aber 6, 52, wie er sie seinem Pragmatismus einzureihen weiß; und durch die Art, wie er die Interpellation mitten in eine Schilderung des Nachjagens der nur nach seinen Heilungen begehrenden Volksmassen versetzt (6, 53—56, vgl. 7, 14), verknüpft er jene doch wieder direkt mit dem Volkszudrang um Jesum. Auch sonst aber ist klar, daß nur aus sachlichen Gründen diese Interpellation hier eingeschaltet wird. Denn tatsächlich kann der Anlaß derselben sich doch nur gleich bei der Jüngermission herausgestellt haben, auf der allein die Gegner ihr Verhalten den Reinigkeitsgebräuchen gegenüber beobachten konnten, wo sie von Jesu getrennt waren. Bemerkenswert ist, wie die Darstellung jener Nachtfahrt von einem Wandeln Jesu auf dem See erzählt, also von einem Naturwunder, wie wir es in den älteren Quellen (Q und L) nicht gefunden haben. Auch das zeigt von schriftstellerischer Anordnung der Stoffe, daß den Pharisäern, die hier, wie 8, 11, nach 3, 6 zum erstenmal wieder als die eigentlichen Gegner Jesu erscheinen, 7, 1 Schriftgelehrte aus Jerusalem angereiht werden, wie wir sie im vorigen Teil als die Urheber der Verleumdung wegen des Teufelsbündnisses kennen lernten (3, 22).

Noch mehr durchkreuzt es die Tendenz dieses Teils, wenn 7, 24 von einer Reise Jesu in das Gebiet von Tyrus erzählt wird, die doch nur nach dem Abbruch seiner Volkswirksamkeit angetreten sein kann; diese aber soll ja erst durch die Erzählungsreihen dieses Teils motiviert werden[1]. Der Grund wird derselbe sein, wie oben, daß er eine Erzählung (nur diesmal aus Q) bringen wollte, die dort nach der Speisungsgeschichte erzählt

---

[1]) Freilich nimmt man gemeinhin an, daß diese Reise einer der Fluchtwege Jesu gewesen sei, die ihm durch den Konflikt mit den Pharisäern aufgenötigt waren, zumal wenn Schriftgelehrte aus Jerusalem bei der Interpellation sich beteiligten. Aber davon gibt Mrk. nicht nur auch nicht die geringste Andeutung, sondern es ist auch geschichtlich völlig undenkbar, da man ihn doch nicht, wie auf Anlaß einer Gesetzesverletzung (vgl. 3, 2), bei der geistlichen Behörde daraufhin verklagen konnte, daß seine Jünger die pharisäischen Überlieferungen (7, 3) nicht befolgten, oder daß er eine Partei als Heuchler brandmarkte, weil sie selbst die strenge Befolgung des Gesetzes mit ihren Satzungen verhindere (7, 6. 10—13). Vollends dem Vierfürsten lag doch sicher an diesen Satzungen so wenig, daß man bei ihm Jesum nicht durch seine Polemik dagegen verdächtigen konnte. Daß aber seine Fluchtwege einer von Herodes Antipas Jesu drohenden Gefahr gegolten haben sollten, ist doch gänzlich unglaublich, da er immer wieder auf sein Gebiet zurückkehrt.

war (vgl. Q IV, Anm. 19) und die nach seiner Auffassung nur auf heidnischem Gebiet spielen konnte, in das Jesus sich auf dieser Reise begab (7, 24—30). Wieder schiebt sich diese aus seiner Quelle entnommene Erzählung wie eine Parenthese zwischen den Beginn und die Fortsetzung seiner Reise durchs Heidenland ein. Der Grund aber, weshalb Mrk. diese Erzählung nicht übergehen wollte, war nicht etwa, daß es sich hier, wie man gemeinhin annimmt, um eine besonders wunderbare „Fernheilung" handelt, da Jesus ja, genau wie in der Erzählung vom Hauptmann zu Kapharn. aus Q, einfach der Mutter die durch ein Wunder Gottes bewirkte Befreiung der Tochter von ihrem Leiden zusagt (7, 29), wie dort die des Hauptmannssohns. Vielmehr haftet das Interesse des Evangelisten offenbar an der prinzipiellen Erklärung Jesu über sein Verhältnis zu den Juden und zu den Heiden, da ja Mrk. gerade in der Anerkennung derselben durch das Weib (vgl. 7, 29: *διὰ τοῦτον τὸν λόγον*) das Motiv sieht, aus welchem Jesus dem Weibe die Erfüllung ihrer Bitte zusagt. Aber auch hier war es doch seltsam, wenn man in der Umbiegung jener Erklärung, wie sie die hier doch zweifellos ältere Erzählungsform darbot (7, 27), wegen des *πρῶτον* Röm. 1, 16 paulinische Tendenzen mutmaßte. Konnte es denn zu der Zeit, als Mrk. sein Evangelium schrieb, irgend einen Judenchristen geben, der nicht der Vorstellung vorbeugen wollte, als habe Jesus mit Mt. 15, 24 das Heil auf Israel beschränken wollen, auch wenn er sich tatsächlich und grundsätzlich stets nur seinem Volke gewidmet hatte und ihm darum zuerst das Heil zugedacht?

Im übrigen folgt aus diesem Teile nur, wie reiche mündliche Überlieferungen dem Evangelium zu Gebote standen; denn auch 8, 12 ist doch keineswegs ein bloßer Nachhall von Q (Mt. 12, 39), da gerade die Pointe des dortigen Ausspruchs, die Verweisung auf das Jonaszeichen, fehlt, und das *πειράζοντες* 8, 11, geschichtlich angesehen, voraussetzt, daß bereits Fälle vorgekommen waren, in denen Jesus ein Zeichen zur Beglaubigung seiner Messianität verweigert hatte, weil nur dann man ihn durch seine scheinbare Ohnmacht dazu prostituieren zu können hoffen durfte. Zu jenen Überlieferungen gehören doch aber außer dem Streitgespräch über die Reinigungsgebräuche, dessen Geschichtlichkeit wohl niemand bezweifeln wird, vor allem die beiden Heilungsgeschichten, die jeden der beiden Abschnitte schließen. Gerade weil ihre Pointe nachweislich in

7, 33. 36. 8, 23. 26 liegt, ist es doch völlig unmotiviert, wenn man hier von ihrer Ausmalung nach wunderlich genug supponierten Tendenzen redet. Vielmehr zeigen diese Details, insbesondere die Anwendung äußerer Heilmittel (7, 33. 8, 23), wie das *ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν* 7, 34 und die Allmählichkeit der Heilung 8, 24. 25, die so völlig der späteren, schon bei Mrk. eindringenden Wunderansicht widersprechen (vgl. Nr. 3), daß hier nur augenzeugenschaftliche Überlieferungen zugrunde liegen können, wie übrigens schon daraus folgt, daß beide lokal fixiert sind. Aber daß die ganze Anordnung der Erzählungsreihe, soweit sie nicht durch andere Überlieferungen durchkreuzt wird, rein sachlichen Gesichtspunkten folgt, glaube ich hinreichend nachgewiesen zu haben.

5. Man muß voraussetzen, daß nun im vierten Teil die im vorigen so sorgfältig vorbereitete Schilderung der Jüngerunterweisung folgen wird. Daraus folgt, daß unmöglich das Petrusbekenntnis bei Caesarea Philippi (8, 27—30), das gar nicht als die Frucht einer solchen erscheint, sondern die Voraussetzung der folgenden bildet, der Höhepunkt des Evangeliums sein kann, wie man bis auf die neueste Zeit, wo das endlich ernstlich in Frage gestellt ist, allseitig angenommen hat. Aber man muß doch auch gestehen, daß 8, 29 nicht im Entferntesten den Charakter eines feierlichen Bekenntnisses trägt, das als etwas Neues und Besonderes hervorgehoben werden soll. In der schlichtesten Weise antwortet Petrus auf die Frage, für wen die Jünger im Gegensatz zum Volke Jesum hielten, er sei der Messias. Das versteht sich aber eigentlich von selbst. Denn wenn doch 6, 14f die Unempfänglichkeit der Volksmassen dadurch charakterisiert wird, daß sie Jesum nicht für den Messias, sondern höchstens für einen seiner Vorläufer hielten, wofür sollen ihn denn die Jünger, die den Gegensatz zu dem Volke bilden, anders gehalten haben, als für den Messias? Alles, was von ihrer Verständnislosigkeit den Worten und Taten Jesu gegenüber im vorigen Teil erzählt ist, berührt ja diese Tatsache gar nicht, da nirgends von Belehrungen Jesu darüber oder Tatbeweisen dafür erzählt ist, sondern die gläubigen Jünger eben von vornherein dem ungläubigen Volk gegenüberstehen, zu dem sie ja ausgesandt sind, ihm die Botschaft vom Gottesreich zu verkündigen, die ohne das Gekommensein des Messias gar nicht denkbar ist. Darum verbietet ja auch Jesus jetzt, zum

Volke davon zu reden. Wie ihm das Geheimnis des Gottesreiches verborgen bleiben soll (4, 10f), weil es verstockt ist, so auch die Messianität Jesu, die den eigentlichen Mittelpunkt davon bildet. Sie, die ihn bisher nicht als den Messias erkennen wollten, sollen ihn nun nicht als solchen erkennen. Das ist sicher so wenig geschichtlich richtig, wie was Mrk. nach Nr. 3 von dem Vollzug des Verstockungsgerichts durch die Parabelrede erzählte, aber der Evangelist hat sich nun einmal diese Vorstellung gebildet.

Natürlich schließt das durchaus nicht aus, daß das Jüngergespräch selbst auf geschichtlicher Überlieferung beruht, wie schon seine lokale Fixierung zeigt. Aber auch hier wird doch klar, wie dringend nötig es ist, die Überlieferungen des Mrk. von dem Rahmen, in den er sie gespannt hat, zu unterscheiden. Wir sahen schon Nr. 4, daß die Reise nach der Gegend von Tyrus (7, 24) im Gegensatz zu seinen eigenen Voraussetzungen antizipiert ist. Wenn Jesus aber nach 7, 31 von dort nicht durch den Norden Galiläas, sondern durch Sidon, und nicht von Westen her, sondern inmitten der Dekapolis an den See Galiläas zurückkehrt, so mußte er ja durch das Gebiet von Caesarea Philippi kommen. Wir haben hier also nicht eine neue Reise, auf der er seinen gewohnten Schauplatz verließ, sondern lediglich die Rückkehr von der einen großen Reise ins Ausland. Nur Mrk. hat durch seine Anordnung der Erzählungen diese Tatsache unerkennbar und den Ausdruck in 7, 31 so unklar gemacht, weil eben das Petrusbekenntnis zu Caesarea Philippi die Einleitung des neuen Teils bilden sollte. Denn allerdings hatte der Mittelpunkt der Jüngerunterweisung keinen Sinn, wenn nicht vorher festgestellt war, daß die Jünger im Gegensatz zum Volk an die Messianität Jesu glaubten.

Daß nämlich dieser Mittelpunkt die Leidensverkündigung bildet, zeigt nicht nur das *ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς* 8, 31, sondern daß der ganze Teil nach der dreimaligen Wiederkehr derselben gegliedert ist und mit der feierlichen Erklärung über den Zweck des Todesleidens Jesu schließt (10, 45). Auch das Gespräch mit Petrus 8, 32f soll doch offenbar hervorheben, daß dies das Neue und für das Verständnis der Jünger so schwer Begreifliche war, was immer neuer Unterweisungen bedurfte. Man überschätzt freilich oft ihrer Spezialität wegen die Ungeschichtlichkeit dieser Leidensverkündigung, die doch erst bei

der dritten, mit welcher der Aufbruch nach Jerusalem beginnt, in ausdrückliche vaticinia ex eventu übergeht. Hier wird ja überhaupt keine direkte Weissagung Jesu formuliert, sondern nur ganz thematisch angegeben, wie der Inhalt seiner jetzt beginnenden Unterweisung sein im Tode endendes Leiden gewesen sei. Daß Jesus dies Ende in seiner späteren Zeit vorausgesehen und vorausgesagt, fanden wir auch in den älteren Quellen, und höchstens geht unsere Stelle dadurch über sie hinaus, daß sein Tod als die Folge der offiziellen Verwerfung durch die geistliche Behörde bezeichnet wird, die hier nach all ihren Bestandteilen feierlich aufgezählt wird. An sich ist es doch nicht unwahrscheinlich, daß Jesus stets damit auch die Hinweisung darauf verbunden hat, daß sein Tod nicht das Ende seines Werkes bedeute. Nur die stereotyp wiederkehrende Formel von einer Auferweckung nach drei Tagen erregt Bedenken, obwohl doch auch die proverbielle Bezeichnung der kürzesten Frist *(μετὰ τρεῖς ἡμέρας)*, die nur den Gedanken an die selbstverständliche Auferstehung am jüngsten Tage ausschließen soll, so wenig ex eventu gebildet ist, daß erst die spätere Überlieferungsform sie in *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* umkorrigieren mußte.

Ebenso beruht es sicher auf geschichtlicher Erinnerung, daß die Verkündigung eines schweren Leidensgeschicks für die Jünger und die, welche es werden wollen, sich als Folgerung an seine eigene Leidensverkündigung anschloß. In den älteren Quellen sind diese Weissagungen rein sachlich eingereiht. Mrk. geht nicht nur durch diese geschichtliche Datierung, sondern, soviel in der Rede 8, 34—38 auch Reminiszenzen an Q hindurchklingen (vgl. S. 143), noch durch manche wertvolle eigene Überlieferung (vgl. 8, 36 f) darüber hinaus, und ebenso durch die Hinweisung Jesu darauf, daß diese Leidenslage der Jünger erst mit seiner Wiederkunft ihr Ende finden werde (8, 38). Denn daß Jesus auch diese vorausgesehen und vorausgesagt, wird nicht bestritten werden können. Von der Andeutung aber über ihre zeitliche Nähe behauptet Mrk. selbst nicht, daß sie schon in diesem Gespräch erfolgt sei, sondern fügt dieselbe mit seinem *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* (9, 1) als eine gelegentlich von Jesu gegebene Näherbestimmung von 8, 38b an.

Es fällt auf, daß dieser erste Abschnitt keine weiteren Jüngerunterweisungen bringt, sondern die Verklärungsgeschichte mit der Heilung des Mondsüchtigen (9, 2—29). Der Grund ist

auch hier die Durchkreuzung des Plans, den der Evangelist für seine Erzählungen entworfen, durch seine Reminiszenzen an Q. Dort folgte, wie S. 183—189 gezeigt, auf das Petrusbekenntnis, das in dieser Quelle allein eine hervorragende Rolle spielt, die Bestätigung desselben durch die Gottesstimme auf dem Berge, die acht Tage später erfolgte, und die Heilungsgeschichte am Fuße des Berges. Mrk. mochte die Verklärungsgeschichte aber nicht entbehren, da sie ihm, wie auch seine noch verkürzte Zeitbestimmung zeigt, eine Vorausdarstellung des in Herrlichkeit wiederkommenden Christus war. Doch hat er wenigstens in dem Eliasgespräch nach der Verklärung (9, 11—13) und dem Jüngergespräch nach der Heilung (9, 28f) gezeigt, wie Jesus auch solche Ereignisse für die Unterweisung der Jünger fruchtbar zu machen suchte. Übrigens hat Mrk. zuerst in der Verklärungsgeschichte den term. techn. *μετεμοϱφώϑη* eingeführt und dadurch, seiner Auffassung der Geschichte entsprechend, ihr den Charakter eines objektiven Vorgangs aufgedrückt, obwohl seine Kritik des Petrusworts (9, 6) zeigt, daß er den visionären Charakter in der Erscheinung des Moses und Elias vollkommen würdigte. Höchst bemerkenswert ist, wie in der Heilungsgeschichte neben umfassenden Detailzügen, die nur auf einen Augenzeugen zurückgehen können (9, 14ff. 20—24), eine Auffassung des Vorgangs als einer Dämonenaustreibung hergeht, die, an sich unmöglich (vgl. S. 187), der ältesten Quelle widerspricht. Ich habe S. 207 nachgewiesen, wie auch bei Luk. eine einfache Lähmung infolge des Mißverständnisses eines Wortes Jesu auf Besessenheit zurückgeführt wird, daß also die spätere Überlieferung überhaupt dazu neigte, den Begriff der Besessenheit auszudehnen.

Ein neuer Abschnitt dieses Teils beginnt 9, 30, wo Mrk. hervorhebt, wie Jesus auch nach seiner Rückkehr aus dem Gebiet des Philippus (in das er auch die Verklärungsgeschichte versetzt, und in dem Jesus leichter mit seinen Jüngern allein sein konnte) nur noch inkognito Galiläa durchzog, um sich ganz der Unterweisung seiner Jünger zu widmen. Auch hier wird keine einzelne Weissagung mitgeteilt, sondern nur bemerkt, daß er sie über die Hingabe des Menschensohnes in Menschenhände belehrt habe, woran dann der stereotype Schluß von Tod und Auferstehung angehängt wird (9, 31). Aber immer noch (vgl. 9, 32) gingen seine Worte unverstanden an ihren Ohren vorüber.

Übrigens zeigt 9, 30, daß Mrk. über seinem rein inneren Gesichtspunkten folgenden Arrangement der Stoffe den äußeren Gang des Lebens Jesu nicht aus den Augen verliert. Die Unterweisung der Jünger über die Demut, welche der Rangstreit unter den Jüngern veranlaßte, versetzt er ausdrücklich nach Kapharn. (9, 33f), wo dieser Rangstreit nach der Überlieferung, aus der er von ihm gehört hatte, stattfand. Noch einmal kommt Jesus also nach dem Mittelpunkt seiner galiläischen Wirksamkeit, aber nicht, um dort irgend eine öffentliche Wirksamkeit zu beginnen. Wir sehen nur, wie er „im Hause" seine Jünger um sich versammelt, um feierlich das Grundgesetz der Demut zu proklamieren, die sich liebevoll zu den Kleinsten herabläßt und auch dem Anfänger im Glauben keinen Anstoß gibt[1]. Ausdrücklich sagt 10, 1, daß dies sein Abschiedsbesuch in Kapharn. war, da Jesus nun Galiläa völlig verläßt, um sich nach Judäa und Peräa zu wenden. Dort, wo die Bevölkerung sich noch nicht gegen ihn und seine Lehre verstockt hatte, nimmt er auch seine gewohnte Lehrtätigkeit wieder auf, wenn auch nicht mehr seine Heiltätigkeit, kann also nicht, wie in Galiläa, durch den Zudrang der Volksmassen in dem lehrhaften Verkehr mit seinen Jüngern behindert werden. Damit ist denn freilich gegeben, daß auch die Pharisäer wieder mit ihm anbinden (10, 2—9), aber auch das benutzt Mrk., um zu zeigen, wie Jesus „im Hause" die Jünger über die praktischen Konsequenzen der den Gegnern gegenüber proklamierten Unlösbarkeit der Ehe belehrt habe (10, 10—12).

Damit ist Mrk. wieder zu dem Thema dieses Teils zurückgekehrt; denn nirgends sind die Unterweisungen der Jünger über die Ehe, über die Kinder, über das irdische Gut und den Lohn seiner Aufopferung so systematisch aneinander gereiht wie hier. Mrk. deutet das klar genug an, indem er die Anlässe dieser Belehrungen 10, 2. (10.) 13. 17. (24) im Imperf. schildert und nur, wo Petrus direkt die letzte provoziert, in die Erzählung übergeht (10, 28). Stärker noch als 10, 11 klingen

---

[1]) Nur 9, 35ff zeigt noch Reminiszenzen an die Demutrede in Q (vgl. S. 119f). Dagegen sind an das Gespräch über den jüdischen Exorzisten Sprüche aus Q angehängt, die dort in ganz anderem Zusammenhange vorkamen (9, 41—48, vgl. S. 145f), und zwar in solchem Umfange, daß Mrk. hier zum erstenmal das Bedürfnis fühlt, mit 9, 49f seine Rangstreitrede förmlich abzuschließen.

10, 29—31 Reminiszenzen an Q hindurch. Auch die letzte und direkteste Leidensweissagung, welche den dritten Abschnitt dieses Teils einleitet, ist örtlich und zeitlich fixiert, indem mit ihr der Aufbruch nach Jerusalem beginnt (10, 32—34). Auch sie dient dem Evangelisten nur dazu, an das ehrgeizige Begehren der Zebedäiden (10, 35—40) die letzten Belehrungen der Jünger aus Q über das Herrschen und Dienen zu schließen, die bei ihm in den Spruch über den Dienst auslaufen, welchen Jesus ihnen mit seinem Tode leistet (10, 41—45).

6. Der fünfte Teil scheint endlich zu einer fortlaufenden Erzählung zu kommen. Von Jericho kommend, wo er einen Blinden geheilt, dessen Name schon die Geschichtlichkeit des Hergangs verbürgt (10, 46—52), bereitet Jesus von Bethanien aus seinen feierlichen Einzug in Jerusalem vor, bei dem er wenigstens von Vielen als der Messias begrüßt wird, wenn auch nicht, um in Jerusalem zu bleiben, sondern um sofort wieder nach Bethanien zurückzukehren (11, 1—11). Daß dies, geschichtlich angesehen, ganz unmöglich, weil durchaus zwecklos, ist, zeigt nur, wie sich auch hier genaue Detailerinnerungen mit hergebrachten Vorstellungen kreuzen. Wir hören von zwei aufeinanderfolgenden Tagen, an denen Jesus zur Stadt kommt, an deren einem er den Feigenbaum, an dem er keine Früchte fand, verflucht, während am folgenden sein Verdorren bemerkt und durch eine aus Reminiszenzen an Q gebildete Spruchreihe von Jesu erklärt wird (11, 12—14. 20—25). Am ersten reinigt er den Tempel, womit er den tödlichen Haß der Hohenpriester und ihrer Amtsgenossen erregt, der nur durch die seine Lehre anstaunende Volksmenge an seiner Befriedigung verhindert wird, was freilich wieder der ganzen früheren Darstellung des Evangelisten von dem Verhalten wenigstens der galiläischen Bevölkerung, die doch sicher einen Hauptteil der Festversammlung bildete, widerspricht (11, 15—19). Am zweiten wird er von den Volkshäuptern interpelliert, die er mit einer Gegenfrage zum Schweigen bringt und mit einer Parabel aus Q, die dort einen ganz andern Sinn hatte, unmißverständlich als seine Mörder bezeichnet, die ihre Strafe erhalten würden (11, 27—12, 11). Nun möchten sie wohl zu seiner Verhaftung schreiten, was aber wieder die Furcht vor dem Volke verhindert. Sie versuchen nur, ihn mit der Schlinge der Censusfrage zu fangen, die aber Jesus in staunenswerter Weise zu zerreißen weiß (12, 12—17).

Damit ist aber auch alles erschöpft, was Mrk. von jerusalemischen Vorgängen zu erzählen weiß, und sofort bricht wieder seine Neigung durch, die Stoffe rein sachlich aneinander zu reihen. Die Pharisäer, durch welche die Volkshäupter ihm die Censusfrage vorlegen ließen, erinnern ihn an die Sadduzäer, die in seiner Erzählung noch gar nicht vorgekommen waren, und er erzählt einen Vorgang, bei dem Jesus ihnen mit ihrer Vexierfrage heimleuchtete (12, 18—27). Von den Schriftgelehrten, die bisher nur als solche, die an Jesu Anstoß nahmen, oder doch im Gefolge seiner dezidierten Gegner aufgetreten waren, will er doch nicht unerwähnt lassen, daß es auch bessere unter ihnen gab, und hat in diesem Sinne eine Erzählung aus Q gänzlich umgestaltet (12, 28—34). Aber dem ihn immer noch gern hörenden Volke muß Jesus doch die theologische Ratlosigkeit der Schriftgelehrten (12, 35ff) aufdecken und es mit scharfen Strafworten aus Q vor ihnen warnen (12, 38f). Daß alle in diesem Sinne zusammengereihte Szenen auch nicht das Geringste enthalten, was für diese letzten Tage in Jerusalem charakteristisch wäre, springt in die Augen. Daß er sie wirklich rein sachlich zusammenreiht, kann Mrk. nicht besser beweisen, als dadurch, daß er an ein von ihm aufbehaltenes Strafwort (12, 40) die Erzählung vom Scherflein der Witwe anschließt, welche zeigt, wie hoch Jesus die gewertet hat, welche die Schriftgelehrten nur zu Opfern ihrer Habsucht erkoren (12, 41—44). Aber ebenso sachlich reiht sich doch der Schluß dieses Abschnitts an, wo Jesus den Jüngern die Zerstörung des Tempels weissagt und auf ihre Frage nach der Zeit und den Vorzeichen derselben mit der (hier wenig passenden, vgl. S. 109) einzigen größeren Rede aus Q antwortet, die Mrk. bringt, weil ihm alles an der Stärkung der Parusiehoffnung lag (Kap. 13). In ihr sehen wir, wie naiv Mrk. in Worte der älteren Quelle die Weissagung der Heidenmission einträgt (13, 10, vgl. 14, 9), von der weder Q, noch L etwas wissen.

Die Leidensgeschichte beginnt natürlich mit dem Verrat des Judas, der die Verhaftung Jesu ermöglichte. Überaus charakteristisch aber ist es für die schriftstellerische Weise des Mrk., daß er davor die Schlußerzählung aus Q von der Salbung in Bethanien einschaltet, nur um anzudeuten, wie Jesus, während die Hierarchen noch ratlos deliberierten, wie sie gegen ihn vorgehen sollten, bereits mit voller Gewißheit von seinem unmittelbar bevorstehenden Begräbnis sprach (14, 1—9). Ebenso

wird der heimlich gesponnene Verrat des Judas (14, 10f), bei dem, wie aus den unzweifelhaft von einem Ohrenzeugen berichteten Details seiner Zurüstung erhellt, sorgfältig geheim gehaltenen Passahmahl von Jesu bereits als sicher bevorstehend enthüllt (14, 12—21). Sonst wird aus diesem Passahmahl nur erzählt, was bei der Feier der Gemeinde täglich in der Erinnerung erhalten wurde, und vom Gang auf den Ölberg die nur zu pünktlich eingetroffene Weissagung von der Jüngerflucht und der Verleugnung des Petrus (14, 22—31).

Das Gebetsringen Jesu in Gethsemane, von dem nur einer der drei Vertrauten Jesu Kunde geben konnte (14, 32—42), war aber auch das letzte, was Mrk. aus den Erinnerungen des Petrus mitteilen konnte. Indirekt hat er es ja 14, 51f klar genug angedeutet, daß das Dürftige, was er von der Verhaftung Jesu erzählt, von ihm selbst aus sicherem Versteck beobachtet war. Was über den Prozeß vor dem Sanhedrin berichtet wird (14, 53—65), ist ja nicht mehr, als was stadtkundig geworden war, und daß die Verleugnungsgeschichte nicht von Petrus erzählt ist, zeigt ihr ganz schematischer Aufbau (14, 66—72). Vollends das Verhalten Jesu vor dem Statthalter (15, 1—5), von dem Mrk. unmöglich etwas wissen konnte, entspricht wohl der naheliegenden Annahme, daß es ähnlich gewesen sei, wie das vor dem Sanhedrin, widerspricht aber allem Folgenden aufs direkteste. Dagegen sehen wir uns aufs lebendigste in das versetzt, was Mrk. selbst mit erlebt hatte, wenn das Volk stürmisch die übliche Osteramnestie verlangt, und Pilatus, sicher mit Recht voraussetzend, daß es die Freilassung Jesu verlange, ihm dieselbe bereitwilligst anbietet, wenn dann aber das von den Hierarchen aufgewiegelte Volk die Freilassung des Barabbas verlangt und die Kreuzigung Jesu, bis der lange widerstrebende Statthalter sich dem Volkswillen beugt (15, 6—15). Was man von der Greuelszene im Prätorium hörte (15, 16—20), erregte von Anfang an das Entsetzen aller Anhänger Jesu; und der Name des Kreuzträgers (15, 21) war in der Erinnerung geblieben, weil zwei dem Evangelisten und seinen Lesern wohlbekannte Christen dies teuerste Vermächtnis ihres Vaters treulich bewahrten. Was Mrk. von der Kreuzigung erzählt (15, 22—39), dafür beruft er sich unmißverständlich auf einige galiläische Weiber, die Jesu bis unters Kreuz gefolgt waren und auch das Grab besuchten, wo Joseph von Arimathia, dem, wie man sich erzählte, Pilatus kostenlos den Leichnam über-

lassen hatte, denselben beerdigt hatte (15,40—47). Bem. auch, wie die Stundenangaben des Todestages Jesu lediglich nach Tagesvierteln orientiert sind (15, 1. 25. 33. 42), also auf keinerlei genauerer Kenntnis beruhen.

Mit dem Erlebnis der Frauen am Ostermorgen, die mit einer Botschaft an Petrus als das Haupt der Jüngerschaft beauftragt werden, schließt die Geschichte (16, 1—8). Ganz vergeblich quält man sich mit Vermutungen, warum der Schluß des Evangeliums verloren gegangen, oder gar, wie er gelautet habe. Dies ist der Schluß. Mrk. weiß noch recht gut, daß die irdische Geschichte Jesu, von der man erzählen kann, wie er es getan, an dem leer gefundenen Grabe endet. Was darüber hinausliegt, gehört dem Glauben an; und er gehört noch nicht zu denen, welche meinen, diesen Glauben durch ein regelrechtes Zeugenverhör stützen zu müssen oder zu können.

Aus dieser Analyse, die lediglich den Andeutungen des Evangeliums selbst entnommen sind, und die man widerlegen möge, wenn man kann, aber nicht totschweigen, wie bisher, obwohl ihre Resultate schon wiederholt mitgeteilt sind, erhellt, daß es eine große Selbsttäuschung war, wenn man meinte, auf das Markusevangelium ein Leben Jesu aufbauen zu können. Wir verdanken ihm die wertvollsten Erinnerungen aus dem Leben Jesu und Schilderungen, wie sie nur aus den Mitteilungen eines Augenzeugen stammen können, daneben zahlreiche Gespräche, wie sie wegen der schlagenden Erwiderungen Jesu am festesten in der Erinnerung blieben. Dies Verdienst wird nicht dadurch verkürzt, daß Mrk. auch manche Reminiszenzen aus der apostolischen Quelle teils in seiner freien Weise wiedergab, teils nach seinen Überlieferungen ausmalte. Daß er kein Leben Jesu zu schreiben beanspruchte, was weder seine anekdotenhaften Petruserzählungen, noch die Stoffsammlung in Q ermöglichten, ist das beste Zeichen seiner Glaubwürdigkeit. Er hat in vier feinsinnig komponierten Bildern durch sachlich zusammengereihte Erinnerungen verschiedene Seiten und Entwicklungsphasen dieses Lebens geschildert und mit einer Erzählung von dem Ende Jesu in Jerusalem geschlossen, nicht ohne auch da die Lücken seiner Kenntnis durch sachlich zusammengereihte Erzählungen auszufüllen und sich, wo seine

Petrusquelle versagte, auf andere Zeugen zu berufen. Schon unsere älteren Quellen ermöglichen uns, manche Fehlgriffe in seinen Kombinationen aufzudecken, so daß das Markusevangelium auch für die Kenntnis ihrer Bedeutung sehr wertvoll wird. Anderes findet eine vorurteilsfreie Kritik selber. Aber seine Zerfetzung durch die Urmarkushypothese, wie seine geschichtliche Entwertung, in der man sich heute gefällt, ist nur die natürliche Folge davon, daß man sich nie ernstlich gefragt hat, was das Evangelium leisten will und leisten konnte.

6. Die jüngeren Evangelien.

Erst die Erkenntnis ihrer Quellen ist imstande, uns die Komposition der jüngeren Evangelien verständlich zu machen. Aber daß sie das tut, ist auch erst der letzte Beweis dafür, daß wir die Quellen, aus denen sie entstanden sind, richtig erkannt haben. Werfen wir von diesem Gesichtspunkt aus noch einen Blick auf unser Matthäus- und Lukasevangelium. Die Komposition des letzteren habe ich zwar schon in meinen „Lukasquellen“ erörtert; aber es war nach der Aufstellung von L doch noch manches darin näher zu bestimmen, resp. zu verbessern; die für die Quellenfrage ebenso bedeutsame Komposition des Matthäusevangeliums habe ich dort noch nicht eingehend dargelegt.

I. Das Matthäusevangelium.

1. Es ist ganz vergeblich, in der Vorgeschichte des Evangeliums (Mt. 1 und 2) nach Quellen zu suchen. Die ganze Darstellung trägt durchweg die Erzählungs- und Ausdrucksweise des Evangelisten und läßt von Anfang an seine lehrhafte Absicht so deutlich hindurchscheinen, daß er nur mündliche Überlieferungen in der Vorgeschichte verarbeitet haben kann. Es ist doch klar, daß Kap. 1 darstellt, wie Jesus, obwohl von der Jungfrau geboren, doch als legitimer Sohn Josephs der Erbe des davidischen Königsthrons ist, und Kap. 2, wie ihm von Heiden gehuldigt wird, während der König Israels ihn verfolgt. In allem aber wird nachgewiesen, wie pünktlich alle Ereignisse seiner Geschichte der Weissagung entsprochen haben. Die hier verarbeiteten mündlichen Überlieferungen zeigen keinerlei Kenntnis von den der Lukasquelle zugrunde liegenden.

Die Eltern Jesu wohnen in Bethlehem, wo er geboren, und es sind ganz besondere Verhältnisse, die sie veranlassen, nach Jahren die Stadt zu verlassen und sich in dem galiläischen Nazaret anzusiedeln. Höchstens in der Zurückführung der übernatürlichen Erzeugung auf den heiligen Geist (Mt. 1, 18. 20. Lk. 1, 35) kann man erkennen, wie früh und allgemein die Überlieferung einen dogmatischen Ausdruck zur Erklärung derselben gefunden hatte.

Ganz anders wird die Sachlage im Beginn von Kap. 3. Gleich die Zeitbestimmung Mt. 3, 1 ist in ihrem Zusammenhang durchaus unklar und wird erst verständlich im Eingange einer selbständigen Quelle, und die Einführung des Zitats 3, 3 weicht nur in dieser Stelle von der der zahlreichen Zitate in unserm Evangelium ab (vgl. Q, I, Anm. 1. 2). Aber schon das *κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας* Mt. 3, 1 ist doch eine offenbare Mißdeutung von Mk. 1, 4; und Mt. 3, 2 versucht der Evangelist die Täuferpredigt zu formulieren, obwohl er nichts als einen Nachhall von Mk. 1, 14f bringt. Die malerische Schilderung des Täufers Mk. 1, 6 verwandelt Matth. in einen trockenen Bericht über seine Kleidung und Nahrung und erzählt dann erst von den Erfolgen seiner Wirksamkeit (Mt. 3, 4f). Daß aber die Drohrede des Täufers und die Versuchungsgeschichte (3, 7—12. 4, 1—11) aus Q stammt, ist unbestreitbar; und daß auch die Täufervision (3, 13—17) aus derselben Quelle herrührt, wenn auch der Text durch Einmischung einer Reminiszenz an Mrk. unklar geworden, habe ich in den Lukasquellen S. 191 nachgewiesen. Nach der Begründung der vom Evangelisten (irrtümlich) angenommenen Übersiedlung Jesu nach Nazaret durch eine Weissagungserfüllung (4, 12—16) folgt dann wieder die Einleitung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu durch die Jüngerberufung (4, 17—22), in der die Bearbeitung des Markustextes unverkennbar ist. So läßt uns bereits diese zweite Vorgeschichte deutlich erkennen, daß der Evangelist aus den beiden Quellen Q und Mrk. schöpft, und es wird nun darauf ankommen, die Art, wie er dieselben miteinander verbindet, näher zu untersuchen.

2. Mt. 4, 23 charakterisiert sich (schon durch seine Wiederkehr in 9, 35) deutlich als eine Art Überschrift des folgenden Abschnitts, der die Lehr- und Heiltätigkeit Jesu schildern will. Das erstere tut der Evangelist, indem er die erste große Rede aus Q bringt, die Jesus vor seinen Jüngern auf der Berghöhe

hielt. Da man aber später diese hochbedeutsame Rede sich nur vor großen Volksmassen gehalten denken konnte, so schickt er 4, 24f die Schilderung einer großen Volksversammlung, die das Begehren nach Heilungen zusammenführte, aus Mk. 3, 7—11 vorauf, wo Jesus infolge derselben die Berghöhe bestieg und seine Apostel erwählte, an die unser Matth. bereits überall bei den *μαθηταί* seiner Quellen denkt. Für seinen Zweck genügte nun freilich die Bergrede in Q, die ein ganz bestimmtes Thema behandelte, nicht; und so sehen wir ihn hier zum ersten Male durch die Aufnahme anderer Sprüche und Spruchreihen aus Q, die er sehr geschickt mit der Rede in Q verflocht, sie wirklich zu einem umfassenden Programm der ganzen Lehrtätigkeit Jesu ausgestalten (Mt. 5—7). Da dieselben fast alle bei Luk. in offenbar ursprünglichem Zusammenhang aufbehalten sind, so vollzieht sich die Ausscheidung dieser Zusätze sehr sicher; und was übrig bleibt, ist eine Rede, die an den ganz konkreten Hauptpunkten in der Polemik Jesu gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer orientiert ist, so daß sie sehr wohl auch auf Grund mündlicher Überlieferung hergestellt werden konnte. Wie die Einleitung, so ist auch die Schilderung des Eindrucks der Bergpredigt (Mt. 7, 28f) aus Mrk. entlehnt, der wörtlich so 1, 22 den Eindruck der ersten Synagogenpredigt Jesu beschrieb.

Es folgt Kap. 8. 9 die Schilderung der Heiltätigkeit Jesu. Ich glaube festgestellt zu haben, daß in Q die Heilung des Aussätzigen und des Hauptmannssohns auf die Bergrede folgte, wie in unserem Matth. Daß die zweite in Q stand, folgt ja bereits daraus, daß es die einzige ist, welche der 1. und 3. Evangelist gegen Mrk. gemeinsam haben. Nun wäre es doch aber ganz unbegreiflich, weshalb vorher der Evangelist die bei Mrk. erst später kommende Aussätzigenheilung hier heraufgenommen haben sollte, so daß sich auch von dieser Seite bestätigt, daß dieselbe in Q gestanden haben muß, und der Evangelist also sein großes Tableau der Heilungsgeschichten mit den beiden ersten derselben aus Q begann. Da er nun die in seinen Quellen oft genug rein sachlich verbundenen Geschichten stets für zeitlich aufeinander folgende hielt, so setzte der Evangelist voraus, daß Jesus von der Berghöhe sich nach Kapharnaum begab, wo die Heilung des Hauptmannssohns stattfand. Nun erzählte aber Mrk. aus der früheren Zeit Jesu von zwei Besuchen in Kapharnaum, was ihn offenbar zu der irrigen Vorstellung verleitet hatte, daß Jesus daselbst wohnte, und daher lag es ihm nahe, die

Reihe seiner Heilungsgeschichten an diese beiden Tage in Kapharnaum anzuschließen.

In den ersten versetzte ja Mrk. selbst die Heilung der Schwiegermutter des Simon (Mk. 1, 29—31), und dieselbe war unserem Matth. um so willkommener, als sich an sie bei Mrk. eine Menge von Abendheilungen in Simons Haus anschloß, an die er höchst passend seine Reflexion über die Heiltätigkeit Jesu anreihen konnte, wonach dieselbe schon von Jesaia geweissagt worden war (Mt. 8, 14—17). Auf die Reise zwischen den beiden Besuchen in Kapharnaum hatte Mrk. nur die Aussätzigenheilung verlegt, die der Evangelist schon gebracht hatte. Hier war er also genötigt, an die Stelle jener Rundreise durch Galiläa, die Mrk. zwischen den beiden Besuchen in Kapharnaum brachte, die einzige andere Erzählung von einem größeren Ausflug zu setzen, den Jesus von seinem vermeintlichen Wohnsitz aus unternahm. Von diesem Ausflug erzählte schon Mrk.; aber hier kann der Evangelist unmöglich Mrk. im Auge gehabt haben. Denn er bringt vor der Abfahrt Jüngergespräche, die nur aus Q stammen können, weil sie ja Luk. fast wörtlich gleichlautend Kap. 9 gebracht hat (Mt. 8, 18—22). Matth. muß sie aber schon darum aus Q entlehnt haben, weil er in diesem Abschnitt, wie er Mt. 4, 23 klar genug sagt, nur die Heiltätigkeit Jesu schildern wollte, womit diese Jüngergespräche nicht das geringste zu tun hatten. Sie müssen ihm also in Q vorgelegen haben, und daraus folgt, daß diese Quelle bereits die Erzählung von dem Ausflug aufs Ostufer enthielt, von der wir Punkt für Punkt nachgewiesen haben, daß Matth. einen älteren, kürzeren und ursprünglicheren Text derselben aus Q erhalten hat (Mt. 8, 23—34).

Nach seiner Verwerfung am Ostufer läßt der Evangelist Jesum wieder nach „seiner eigenen Stadt" zurückkehren (Mt. 9, 1). In diesen zweiten Besuch Jesu in Kapharnaum versetzte Mrk. die Lahmenheilung (2, 1—12), und ihm folgt Mt. 9, 1—8. Aber es ist ganz undenkbar, daß der Evangelist diese so kurze und doch so fließende Erzählung aus der viel reicher ausgemalten Darstellung bei Mrk. abgekürzt haben sollte. Wir sehen ihn vielmehr, wie bei allen Erzählungen dieses Teils, zu der ursprünglichen Darstellung derselben in der Matthäusquelle zurückkehren, die ihm doch immer seine Hauptquelle bleibt. Freilich den Faden derselben hat er seit Mt. 8, 13 verloren, und so schließt er auch hier 9, 9—17 ein Stück aus Mrk. an. Der Grund davon liegt auf der Hand. Jene seine Hauptquelle

rührte ja von dem Apostel Matth. her, dessen Berufung nur bei Mrk. erzählt war (2, 14). Diese Berufungsgeschichte seines Hauptgewährsmannes konnte und wollte er in seiner Erzählung nicht missen, und so brachte er sie nach Mrk. Schon dieser aber hatte in die engste Verbindung damit das Zöllnergastmahl (2, 15) gebracht, das unser Evangelist freilich, den etwas unklaren Ausdruck des Mrk. mißverstehend, in das Haus Jesu verlegte, und bei dem er, die sachliche Anordnung des Mrk. für eine zeitliche nehmend, auch die Fastenfrage verhandelt sein ließ. Nur weil er also die beiden wichtigen Aussprüche Jesu, deren ersten er noch durch eine Reminiszenz aus Q erläuterte (9, 13a), bei diesem Gastmahl gefallen glaubte, hat er den ganzen Abschnitt Mk. 2, 16—22 hier mit aufgenommen, obwohl derselbe mit der Heiltätigkeit Jesu, die er in diesem Abschnitt schilderte, gar nichts zu tun hat.

Wenn der Evangelist aber darauf die Erzählung von der Auferweckung des Mägdleins folgen ließ (Mt. 9, 18—26), so kann er dieselbe sicher nicht aus Mrk. entlehnt haben, wo sie erst viel später (Kap. 5) folgt, sondern weil er hier zu Q zurückkehrt. Dort muß also diese Erzählung auf die Heilung des Hauptmannssohns gefolgt sein, nach der er den Faden dieser Quelle verlassen hatte. Daraus erklärt sich denn auch, weshalb er diese Erzählung in einer so viel kürzeren und ursprünglicheren Form bringt, als Mrk. Nach seiner Art, die ihm vorliegenden Erzählungen zeitlich zu verknüpfen, schließt er sie 9, 19 aufs engste an das Zöllnergastmahl an, und bringt auch 9, 21 noch eine Erläuterung aus Mk. 5, 28. Nun konnten aber nach dem Rückweis auf Jesu Heiltaten Mt. 11, 5 in der Reihe derselben unmöglich die Blinden und die *κωφοί* fehlen. So bringt er denn zum Schlusse noch die Heilung der beiden Blinden (Mt. 9, 27—31) und eines *κωφός* (Mt. 9, 32f), der freilich hier als taubstumm erscheint. Beide werden ebenfalls aus Q herrühren: aber daraus, daß sie Matth. aufs engste zeitlich mit einander verknüpft (9, 27. 32), folgt nach der Beobachtung, die wir bei 9, 19 machten, keineswegs, daß sie in Q auf die Totenerweckung folgten. Von der letzten zeigt ja 9, 34 ganz klar, daß sie in Q den Anlaß zu der Verleumdung Jesu wegen des Teufelsbündnisses gab, gegen die dort seine große Verteidigungsrede gerichtet war.

3. Die Wiederkehr der Überschrift 4, 23 in 9, 35 zeigt klar, daß hier ein neuer Teil des Evangeliums beginnt. Aber

es ist schon bemerkenswert, daß nicht mehr, wie dort, eine Schilderung der Begeisterung für Jesum, die seine Wirksamkeit erregte, folgt, sondern erzählt wird, wie Jesus aus Mitleid mit dem hirtenlosen Volk seine zwölf Jünger (die hier aufgezählt werden) aussendet zu heilen und zu predigen, wie nur er selbst es nach dem ersten Teil bisher getan hatte (9,36—10,5). Allein wie der Evangelist sich das gedacht hat, erhellt daraus, daß er in die Aussendungsrede, die er im wesentlichen nach Q bringt, wenn auch nicht ohne Reminiszenzen an die Art, wie Mrk. 6 einige Anweisungen derselben ausgemalt hatte, eine große Spruchreihe einschaltet (Mt. 10, 16—39), die sich in Q in derselben nicht, sondern an ganz anderer Stelle befindet. Ihren Inhalt bildet die Weissagung der Jüngerverfolgungen und die an sie sich anschließenden Ermahnungen. Nun weiß aber der Evangelist so gut wie wir, daß, als Jesus in seinen Erdentagen die Apostel an seiner Wirksamkeit beteiligte, sie nichts derartiges erfahren haben. Er hat also nicht ihre damalige Aussendung gemeint, sondern die, zu welcher die Jünger nach seinem Tode auszogen, und hat somit die Aussendungsrede als Instruktion für ihre spätere apostolische Mission gefasst. Das wird aber aufs klarste dadurch bestätigt, daß er von einem Ausgehen der Jünger bei seinen Lebzeiten und von einer Rückkehr derselben, worüber Mrk. ausführlich berichtet, kein Wort erzählt.

Es fragt sich nur, woher Matth. diese Rede, die ohne Frage in Q viel später stand, hier antizipiert hat. Die Lösung dieser Frage bieten die Sprüche 10, 24f. Wenn die Jünger kein anderes Schicksal zu erwarten hatten, als ihr Meister, so wußte Jesus voraus, daß er dasselbe Schicksal haben werde, welches er seinen Jüngern in dieser Rede weissagt. In diesem Sinne bildet diese Rede mit der Weissagung der Jüngerverfolgungen das Programm dieses Teils, welcher die Unempfänglichkeit und Feindschaft, die Jesus fand, darstellt. Daher folgt ja auch sofort 11, 1—19 die Erzählung von der Täuferbotschaft aus Q, welche zeigt, wie selbst der große Prophet an Jesu irre zu werden im Begriff stand, mit der Rede Jesu über den Täufer, welche in eine scharfe Rüge des Volkes ausläuft, weil weder der Täufer noch er es ihm habe recht machen können. Daher folgen 11, 20—24 die Drohweissagungen über die Städte, in denen Jesus am meisten gewirkt hatte, und die doch unbußfertig geblieben waren. Wir wissen aus Lk. 10, daß diese

rhetorischen Apostrophen in der Aussendungsrede selbst standen, aber der Evangelist hat sie mit der ausdrücklichen Angabe, daß sie damals (τότε 11,20), d.h. in der durch die Aussendungsrede charakterisierten Zeit der Wirksamkeit Jesu gesprochen seien, als einen selbständigen Rückblick auf die Erfolge der Wirksamkeit Jesu gebracht. Ebenso die Sprüche 11, 25—30, die nach Lk. 10 in Q zu den Gesprächen mit den zurückgekehrten Jüngern gehörten, und die darum ebenfalls ausdrücklich als *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* gesprochen bezeichnet werden (11, 25).

Nun erst kann der Evangelist den Faden des Markusevangeliums wieder aufnehmen, den er seit Mt. 9, 17 verlassen hatte. Denn hier folgten jetzt die Sabbatkonflikte, die bis zur Todfeindschaft der Pharisäer gegen ihn führten. In den ersten derselben hat er noch einige andere Sabbatsprüche aus Q eingereiht (12, 5—7), die auch dort an den ersten Anstoß anknüpften, welchen die Pharisäer an dem Verhalten seiner Jünger nahmen. An den zweiten hat Matth. den Nachweis angeschlossen, wie auch das Verhalten Jesu dieser Feindschaft gegenüber ganz der Weissagung entsprach (12, 15—21). Mk. 3,7—19 mußte natürlich wegfallen, da er die Schilderung der Volksversammlung schon als Einleitung der Bergrede benutzt (Mt. 4, 24f) und die Namen der Zwölf schon 10, 2—4 aufgezählt hatte. Aber die Verteidigungsrede gegen den Vorwurf des Teufelsbündnisses (Mk. 3,22—30) konnte er nun, zwar in der Fassung vielfach nach Mrk., doch vervollständigt nach Q bringen (Mt. 12, 24—37). Nur die Dämonenaustreibung, welche jenen Vorwurf veranlaßt, und welche er schon 9, 32—34 gebracht hatte, mußte er hier durch eine ähnliche Geschichte ersetzen (12, 22f). Einmal aber durch die Erweiterung der Verteidigungsrede zu Q zurückgeführt, nimmt Matth. die dort damit verbundene Streitrede gegen die Zeichenforderer auf (12, 38—45), wodurch er bewogen wird, den Spruch von den wahren Verwandten Jesu, der bei Mrk. unmittelbar auf die Verteidigungsrede folgt, erst hinter die Streitrede zu stellen (12, 46—50). Denn daß er immer noch dem Faden des Mrk. folgt, zeigt Mt. 13, wo die Parabelrede aus Mk. 4 wiedergegeben ist.

Hat schon die Rede wider die Zeichenforderer ganz in den Gesichtspunkt dieses Teils hineingepaßt, weil sie in eine scharfe Verurteilung der ganzen gegenwärtigen Generation ausläuft, und hat Matth. sogar vielleicht in dem Wort von den wahren Ver-

wandten bereits eine Antithese gegen Jesu Familie gesehen, die zu diesen nicht gehörte, so paßt dahin nach dem Gesichtspunkt, unter dem Mrk. die Parabelrede bringt, dieselbe erst recht aufs vollkommenste. Denn hier erscheint in dem Jüngergespräch nach der Parabel vom Sämann das Volk direkt als verstockt und empfängt darum die Deutung der Parabel nicht (13, 13—15). Daß Matth. aber Mrk. im Auge hat, erhellt daraus, daß er die so viel reicher ausgemalte Form der Parabel und ihre allegorisierende Deutung aus ihm entlehnt. Die von Mrk. neugebildete Spruchreihe 4, 21—25 mußte natürlich fortfallen, da alle Elemente derselben bei Matth. schon dagewesen waren. Nur die Parabel von der wachsenden Saat erkennt Matth. mit Recht als eine Umformung der Parabel vom Unkraut aus Q, in der die eigentliche Pointe derselben verloren geht, und ersetzt sie durch ihre Urform (Mt. 13, 24—30). Dagegen läßt er sich durch Mrk. verleiten, die in einen ganz anderen Zusammenhang gehörige Parabel vom Senfkorn in einer seine beiden Quellen kombinierenden Fassung und mit ihr sogar ihr Pendant in Q aufzunehmen (13, 31 ff); ebenso den Abschluß der Parabelrede Mk. 4, 33 f, den er noch durch den Nachweis einer Weissagungserfüllung im Parabelreden Jesu und ein Beispiel der Art, wie Jesus seinen Jüngern die Parabeln auslegte, erweitert (13, 34—43). Dann aber läßt er den Schluß der Parabelrede aus Q folgen nur mit Einmischung einer allegorisierenden Deutung der Parabel vom Fischnetz (13, 44—53).

Die nun bei Mrk. folgenden Erzählungen 4, 35 — 5, 43 hat Matth. sämtlich schon Kap. 8. 9 in ihrer einfacheren Gestalt nach Q gebracht, und er kann also erst wieder mit Mk. 6, 1—6 fortfahren, wo ja die Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt den Höhepunkt der ihm begegnenden Unempfänglichkeit bildet (Mt. 13, 53—58). Ebenso muß natürlich Mk. 6, 7—13 fortfallen, da er von einer Aussendung der Jünger während des irdischen Lebens Jesu nichts wissen will und die Aussendungsrede in Kap. 10 als Instruktionsrede für die apostolische Mission der Zukunft aufgefaßt hat. Damit schließt der Teil des Evangeliums, der eine selbständige Komposition ist. Im Grunde ist auch er nur eine Durchführung der beiden ersten Teile des Markusevangeliums im großen Stil, da sein erster Teil eine umfassendere Schilderung der Lehr- oder Heilwirksamkeit Jesu zeigt, die noch ungeteilte Begeisterung erregt, während der zweite die ihm begegnende Unempfänglichkeit und Feindschaft schil-

dert. Aber höchst bemerkenswert ist die Art, wie Matth. hier durchweg seine beiden Quellen (Q und Mrk.) miteinander verflochten hat.

4. Von Kap. 14 an verzichtet der Evangelist auf jede selbstständige Komposition und folgt ganz der Anordnung des Mrk., die er, wie überall, für eine zeitliche hält. Da er ja von einer Aussendung der Jünger während des irdischen Lebens Jesu nichts erzählt hat, muß er 14, 12f statt der von ihrer Mission zurückkehrenden Jünger in einer chronologisch recht fragwürdigen Weise die Johannesjünger mit der Nachricht von dem Tode ihres Meisters zu Jesu kommen lassen und dadurch sein Entweichen aufs Ostufer motivieren. Ausgelassen hat er nur die Heilung des Taubstummen Mk. 7, 32—37, da er eine solche ja schon Mt. 9, 32f und 12, 22f gebracht hat, ersetzt sie aber durch eine umfassendere Schilderung der Heiltätigkeit Jesu, welche zeigt, daß die nach 15, 28 dem kananäischen Weibe gespendete Wohltat Israel an seinem Heilsgenuß nicht verkürzt (15, 29f). Ebenso läßt er die Blindenheilung bei Bethsaida (Mk. 8, 22—26) fort, da er ja eine Blindenheilung schon Mt. 9, 27—31 gebracht hat. Von der Geschichte des kananäischen Weibes Mk. 7, 25—30 geht er auf die Urform derselben in Q (Mt. 15, 22—28) zurück. Auch läßt er sich die Gelegenheit nicht entgehen, in die Markuserzählung Sprüche aus Q einzuflechten. So Mt. 15, 12—14, obwohl dieselben den Zusammenhang bei Mrk. zerreißen, so Mt. 16, 2. 3, obwohl dieselben mit der Zeichenforderung bei Mrk. gar nichts zu tun haben. So ergänzt er auch das Petrusbekenntnis durch die Seligpreisung desselben Mt. 16, 16—18, die er noch nach seinem Verständnis derselben durch ein gänzlich anders gemeintes Wort aus Q erweitert (16, 19). Von eigenen Zusätzen, wie man sie meist an letzterer Stelle vermutet, zeigt sich nirgends eine Spur; denn daß die Petrusepisode 14, 28—31 auf einer sichtlich mißverstandenen mündlichen Überlieferung beruht, die ursprünglich nichts andres sein wollte als eine bildliche Darstellung der Verleugnungsgeschichte, liegt am Tage.

Ungleich schärfer als Mk. 8, 27 mit dem Petrusbekenntnis markiert Mt. 16, 21 den Beginn eines neuen Teils mit der Leidensweissagung; und da diese bei ihm mit dem Hinweis auf seinen Gang nach Jerusalem beginnt, wird dieser Teil als bis zur Ankunft daselbst (also bis 20, 34) gehend gedacht sein. Auch in diesem Teile schließt sich Matth. aufs Engste an die

Ordnung des Markus an. Auch hier geht er in der Erzählung von der Heilung des mondsüchtigen Knaben von der reich ausgeführten Darstellung des Mrk. auf die einfache Urform derselben in Q (Mt. 17, 14—18) zurück, und hält die Erzählung des Mrk. von dem Blinden bei Jericho für eine Variante der Blindenheilung in Q (Mt. 9, 27—30), nach der er deshalb dieselbe näher bestimmen zu müssen glaubt (20, 29—34). Viel bedeutsamer treten aber hier die Einschaltungen von Spruchreihen aus Q hervor. Wohl bringt Mt 18, 1 die Erzählung von dem Rangstreit der Jünger aus Mk. 9, 33f. Aber schon Mt. 18, 2. 3 geht der Evangelist sichtlich auf die Darstellung der Art, wie Jesus denselben in Q beilegt, zurück, die er nicht ohne deutliche Spuren schriftstellerischer Unebenheit 18, 4. 5 mit dem Markustext zu kombinieren sucht. Dagegen läßt er Mk. 9, 37—41, welches gar nichts mehr mit der Rangstreitrede in Q zu tun hat, fort, zumal ja 9, 37 und 9, 41 selbst aus Q stammen, in dessen Zusammenhang er sie bereits 10, 40. 42 gebracht hatte. Ebenso erkennt der Evangelist, daß Mk. 9, 42 in Q einer völlig anderen Spruchreihe angehört, deren Eingang er darum 18, 7 an die Parallele dazu anschließt. Mt. 18, 8. 9 kann er auch die dort folgenden Sprüche nach Mk. 9, 43—47 erweitern; dann aber läßt er den Schluß der Rede bei Mk. (9, 48—50) gänzlich fallen, um nun die Fortsetzung der Ärgernisrede aus Q 18, 12 (vielleicht schon 18, 11) — 35 zu bringen.

Genau dasselbe Verfahren beobachten wir Mt. 19, 23, wo die Lohnfrage des Petrus ihn auf eine Spruchreihe in Q führt (vgl. Lk. 22, 30), aus welcher der Bescheid bei Mk. 10, 29—31 in der diesem Evangelisten so beliebten Ausmalung stammt. Obwohl er Einzelnes daraus 19, 29. 30 aufgenommen, so blickt doch noch deutlich der Fortgang der Spruchreihe bei Q hindurch, die mit dem Gleichnis 20, 1—16 schloß. Auch hier konstatieren wir, daß Matth. selbständig nichts hinzufügt, als die Petrusgeschichte 17, 24—27, deren Ursprung aus mündlicher Überlieferung sich in der offenbaren Mißdeutung des Schlußwortes Jesu zeigt. Ob Mt. 19, 10—12 aus Q oder aus der mündlichen Überlieferung stammt, läßt sich nicht mehr entscheiden.

Mt. 21, 1—25, 46 bringt ebenfalls ganz nach Mrk. die Darstellung der jerusalemischen Wirksamkeit Jesu. In Ausmalungen wie Mt. 21, 10 f. 14 ff darf man natürlich so wenig wie etwa 16, 22 besondere Überlieferungen suchen. Die Weglassung der

von Mrk. gebildeten Spruchreihe 11, 21—26 erklärt sich genau, wie die der Spruchreihe 4, 21—25 daraus, daß Matth. die Elemente derselben alle bereits gebracht hat. Dagegen hat er das aus Q stammende Gleichnis Mk. 12, 1—12 aus derselben Quelle zu einer Parabeltrilogie erweitert, die in steigender Weise den Hierarchen ihr Gericht ankündigt (Mt. 21, 28—22, 14), ganz entsprechend der Art, wie er die sachlich zusammengereihten folgenden Szenen bei Mrk. zu einer fortlaufenden Kampfesszene ausgestaltet hat. Um so bedeutsamer ist es, wie er von der Frage nach dem höchsten Gebot (Mk. 12, 28—34) zu der Urform dieser Erzählung in Q zurückgeht (22, 34—40) und statt der Schlußwarnung Jesu vor den Schriftgelehrten Mk. 12, 38—40 die große Rede mit den Weherufen aus Q (Mt. 23) bringt. Daß darüber die Anekdote vom Scherflein der Witwe (Mk. 24, 41—44) fortfallen mußte, versteht sich von selbst. Die aus Q stammende Parusierede Mk. 13 hat Matth. mit ihrer Einleitung bei Mrk. (Mt. 24, 1—4. 6) und mit der Einschaltung des Mrk. aus Q (13, 9—13) gebracht, die er hier sogar, da er ihre Urform bereits Mt. 10 gebracht hat, in freierer Fassung wiedergibt (Mt. 24, 9—14). In die Rede selbst sind auch Stücke aus der zweiten Parusierede bei Q (Lk. 17) verflochten (vgl. Mt. 24, 26—28. 37—41), sowie eine Reihe von Gleichnissen aus Q, die ursprünglich mit der Parusie nichts zu tun hatten (Mt. 24, 42—25, 30). Über dem Schluß der Parusierede in Q (Mt. 25, 31—46) ist natürlich die Schlußparänese Mk. 13, 33—37 fortgefallen.

5. Da Q keine Leidensgeschichte hatte, kann in der Leidensgeschichte Mt. 26. 27 diese Quelle nicht mehr in Betracht kommen. Nur in der Salbungsgeschichte, mit der Q schloß, blickt noch Mt. 26, 6—12 die Urform dieser Geschichte hindurch. In allem Übrigen schließt sich also Matth. aufs Engste an Mrk. an. Ausgelassen sind nur einige ganz unerhebliche Züge wie der Wasserträger Mk. 14, 13 f, der fliehende Jüngling 14, 51 f, die Volksintervention 15, 8, die ihm wohl nicht mehr ganz durchsichtig waren, und die Kreuzigungsstunde 15, 25. Mt. 26 findet sich außer einigen ausmalenden Zusätzen, wie 26, 1 f. 25. 42. 50 (vgl. auch 27, 43), nur das Wort Jesu 26, 52—54 erhalten, das selbst aus Q herrühren kann, wo es sich an das Wort der Jünger Lk. 22, 38 vortrefflich anschlösse, wenn dieses selbst ursprünglich sein sollte. Dagegen sind in Mt. 27 eine Reihe von Zügen verflochten, die aufs klarste den Charakter

sehr später und ins Sagenhafte übergehender mündlicher Überlieferungen tragen, wie das Ende des Judas (27, 3—10), der Traum der Gattin und das Händewaschen des Pilatus (27, 19. 24f), die Wunderzeichen bei Jesu Tode (27, 52 f). Fast durchweg eigene Arbeit des Evangelisten ist erst das Schlußkapitel. Hier haben wir den ersten Versuch, die Öffnung des Grabes zu schildern (28, 1—4), welcher bereits die Vorstellung von einer Bewachung des Grabes (27, 62—66) voraussetzt. Eine ganz verblaßte Erinnerung ist die Erscheinung Jesu vor den Frauen (28, 9 f), in der doch lediglich die Engelbotschaft aus Mrk. wiederholt wird.

An die Erzählung von den Grabeswächtern 28, 11—15 schließt sich die Schlußszene des Evangeliums, die das ganze Programm desselben vor uns aufrollt, wie es schon Kap. 2 vorangedeutet hatte. Jene Erzählung erklärt nämlich die Entstehung des lügenhaften Gerüchts von dem Leichendiebstahl aus einer Intrigue der Hierarchen, die damit den Eindruck der Auferstehung Jesu auf das Volk paralysieren wollten. In diesem letzten ungeheuren Betrug gipfelt nur die Gesamtdarstellung des Evangeliums, wonach die Volksführer es waren, welche den Unglauben des Volkes und die Ermordung Jesu herbeigeführt. Nun erscheint der zum Himmel Erhöhte, um den Jüngern seine letzten Aufträge zu geben (Mt. 28, 16—20). Er war gekommen, wie das Evangelium immer aufs neue erwiesen, genau, wie die Schrift ihn geweissagt, und wollte seinem Volk das Heil bringen, genau wie dasselbe in den Propheten geschildert war. Jesus hatte, obwohl er nach der bereits herrschend gewordenen Überlieferung wunderbar erzeugt war, doch das volle Anrecht auf den Thron Israels, wie Kap. 1 zeigt. Aber nun hat er nicht den Davidsthron, sondern den Weltenthron bestiegen (28, 18). Er hatte einst seine Jünger ausschließlich für die Mission unter Israel bestimmt (10, 5 f), für das allein er gelebt und gewirkt hatte (15, 24). Aber jetzt, wo das Volk durch die Schuld seiner Führer und Verführer ihn verworfen, sendet er sie zu allen Völkern (28, 19). Nicht als sollten sie dieselben zu Proselyten des Volkes machen, dem das Heil ursprünglich bestimmt war. Durch die Taufe sollten sie dieselben aufnehmen in die Jüngergemeinschaft. Einst hatte er, wie es dem Messias Israels zukam, die Willensoffenbarung Gottes im Gesetz und in den Propheten für unauflöslich erklärt (5, 17—19). Jetzt weist er die Apostel an, die neugewonnenen Jünger nur noch seine Gebote halten

zu lehren (28, 20a). Einst hatte Gott verheißen, zur messianischen Zeit Wohnung zu machen inmitten seines Volkes, jetzt gibt Jesus der Jüngergemeinde die Verheißung seiner beständigen Gnadengegenwart (28, 20b).

Es erhellt, daß man diese ganze großartige Konzeption des Evangeliums vernichtet, wenn man sich einredet, der Evangelist habe durch selbsterfundene Worte wie 16, 18 bereits auf der Höhe des Evangeliums die Kirchengründung durch Jesum proklamieren oder gar 18, 15—17 für sie ein disziplinarisches Kirchengesetz geben wollen. Wir haben gesehen, daß diese Sprüche aus Q herrühren und vollkommen in das geschichtliche Bild des Lebens Jesu hineinpassen. Allein da die Komposition unseres Evangeliums sich durchweg aus der Kombination von Q mit Mrk. erklärt, findet sich auch nirgends in ihm Raum für solche Erdichtungen des Evangelisten. Derselbe zeigt sich ohne irgendwelche dogmatischen Interessen. Was ihn bewegt, ist das Schicksal seines Volkes, dem der Messias statt der gehofften Herrlichkeit den Untergang gebracht hat. Wie es gekommen, daß das Gottesreich, wie es Jesus gebracht, sich nicht mehr in den Formen der nationalen Theokratie verwirklicht, sondern in der Form des Himmelreichs, will er erklären. Gerade draußen in der Diaspora empfand man es am schmerzlichsten, daß mit dem Anschluß an den nationalen Staat dem Judentum der Nerv seines Zusammenhalts zerstört war; und es blieb für die Messiasgläubigen ein schweres Problem, wie das gekommen. Durch seinen Schluß will der Evangelist das erklären. Die in den Eingangskapiteln und später hie und da eingeflochtenen Überlieferungen zeigen keine Spur von dogmatischer Tendenz und haben mit kirchenpolitischen Erdichtungen vollends nichts zu tun. Die Petruserzählungen zeigen ja, wie stark sich das Interesse der Überlieferung auf den konzentrierte, dem Jesus die Gründung seiner Gemeinde anvertraut hatte, aber daß die Episode aus der Sturmnacht und die Geschichte von den Steuereinnehmern gerade zu seiner Verherrlichung erdichtet sein sollten, ist doch eine seltsame Vorstellung.

II. Das Lukasevangelium.

1. Daß Luk. wirklich, wie er 1, 3 sagt, allem *ἄνωθεν* nachgegangen ist, ergibt sich daraus, daß er eine Quelle aufgefunden hat, der er die Geburts- und Jugendgeschichte des

Täufers und Jesu nacherzählt (Kap. 1. 2). Er stößt sich durchaus nicht daran, daß hier die Frömmigkeit der Eltern des Täufers in einer dem Pauliner fremdartigen Weise gefeiert, daß hier in Engelreden und Lobgesängen noch die altisraelitische Hoffnung auf eine Wiederaufrichtung des Davidreichs gepflegt, und die streng gesetzmäßige Vollziehung ihm wie seiner Zeit längst unverständlich gewordener Gebräuche (vgl. 2, 22) sorgfältig berichtet wird. Wohl wird von dem greisen Symeon auch die Bestimmung des Heils für die Heiden geweissagt, aber in einer Weise, die zur Verherrlichung Israels gereicht; und das dem Messias geweissagte tragische Geschick geht doch über einen Widerspruch nicht hinaus, an dem die Gedanken der Herzen offenbar werden. Auch Luk. sieht in dem Wunder der Erzeugung nichts, wodurch eine höhere Vorstellung von seiner Person begründet werden soll; denn wenn er daraus die Berechtigung zu seiner Bezeichnung als Gottessohn ableitet (1, 35, vgl. 3, 38), so ist das doch ein Wortspiel, das mit dem späteren dogmatischen Gebrauch dieses Namens nichts zu tun hat.

In mehr historiographischem Stile als die anderen Evangelisten beginnt Lk. 3, 1 mit einem Überblick über die politischen Verhältnisse des Jahres, in dem der Täufer und Jesus auftraten, wie er auch 2, 2 die Erzählung seiner Quelle an die Zeitgeschichte anzuknüpfen sucht. In diesem Jahre erfolgte die schon 1, 80 in Aussicht genommene ἀνάδειξις des Täufers, die durch ein umfangreiches Zitat aus Jesaias charakterisiert wird, wie es, abgesehen von Stellen aus Q, im ganzen Evangelium nicht wieder vorkommt, und darum allein schon beweist, daß diese zweite Vorgeschichte aus einer Quelle stammt. Wir haben bewiesen, daß das die Matthäusquelle war, was sich sofort durch die fast wörtliche Aufnahme der Täuferrede aus ihr beweist. Die Absicht, einige Proben von den Früchten der Buße zu geben, die Johannes verlangte, führt den Evangelisten zu der Einschaltung aus L 3, 10—14. Dadurch wird die Täuferrede aus Q unterbrochen und nun mit schriftstellerischer Motivierung die zweite Hälfte derselben nachgebracht (3, 15—17), in der wesentlich Q zu grunde liegt, wenn sich Luk. auch aus Mk. 1, 7 das Bild des Schuhriemenauflösens angeeignet hat, das die tiefe Demütigung des Täufers noch prägnanter ausdrückte als Q (Mt. 3, 11). Dann aber wird echt historiographisch die Geschichte des Täufers mit seiner Gefangennehmung abgeschlossen (3, 18—20).

Erst jetzt geht Luk. zu der Geschichte Jesu über, die mit der Erwähnung seines Amtsantritts beginnt (3, 23 ἀρχόμενος). Derselbe kann aber erst erfolgen, nachdem Jesus in der Taufe mit dem Geist dazu ausgerüstet war (3, 21f). Die Taufe Jesu erscheint hier also nur als Anlaß der Geistesmitteilung, obwohl sie noch deutliche Spuren von der Taufgeschichte in Q zeigt. Daß die Himmelsstimme, welche den mit dem Geist Gesalbten als den messianischen Gottessohn proklamiert, nach Mrk. formuliert wird, war notwendig, da nicht von einem Gesicht des Täufers oder Jesu erzählt, sondern nur Jesu dadurch die Berufung zu seiner messianischen Amtswirksamkeit erteilt wird. Wir aber ersehen daraus, daß dem Evangelisten das Markusevangelium ebensowohl bekannt ist, wie seine Quellen Q und L, was übrigens schon 3, 4. 16 klar geworden. Bei dem Amtsantritt Jesu wird nach L sein damaliges Alter erwähnt, und sein Geschlechtsregister (3, 23—38) gebracht, welches die lange Reihe seiner Ahnen (durch Maria) bis auf Adam aufzählt. Das erste Erlebnis in seinem messianischen Amtsleben ist aber die Versuchung in der Wüste, in die ihn der ihm in der Taufe mitgeteilte Geist führt. Es fehlt auch hier nicht an Spuren, daß er die Überlieferung von derselben aus Mrk. kennt; aber die drei Einzelversuchungen bringt er nach Q (4, 1—12). Wieder ganz seiner schriftstellerischen Art entsprechend, schließt er dieselbe mit einem Vorblick auf 22, 3, wo der Satan durch das Jesu bereitete Leidensgeschick ihn noch einmal von dem gottgeordneten Wege seiner Messiaslaufbahn abwendig zu machen sucht (4, 13). Schon die Komposition dieser zweiten Vorgeschichte zeigt, daß man in irriger Weise gewöhnlich das Markusevangelium als die Hauptquelle des Luk. ansieht, dessen charakteristische Schilderung 1, 5f bei ihm ja gänzlich fehlt. Vielmehr sind Q und L seine beiden Hauptquellen, wenn er, der καθεξῆς erzählen will (1, 3), sich später auch vielfach an Mrk. (wenigstens nach seiner Auffassung desselben) anschließen muß, um einen fortlaufenden Erzählungsfaden zu gewinnen.

2. Das bestätigt sich sofort an der Erzählung von dem Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Die so natürliche Einleitung derselben bei Mrk. mit der Jüngerberufung übergeht er gänzlich. Von seinen beiden anderen Quellen begann aber nur L mit einer Einzelerzählung, und so nimmt er aus ihr die

Verwerfung Jesu in Nazaret auf (4, 16—30). Da aber diese selbst 4, 23 auf eine vorausgegangene Wirksamkeit in Kapharnaum zurückblickt, so muß er dieselbe durch die allgemeine Schilderung 4, 14f einleiten, welche zeigt, daß sie in der Tat nicht etwa seine Wirksamkeit begann. Im übrigen tritt uns hier sofort die harmonisierende Manier des Luk. entgegen, sofern er einige Züge aus der Parallelüberlieferung des Mrk. (6, 3. 4) mit ihr verflicht. Er verbindet aber nicht damit, wie L, die Heilung des Hauptmannsknechts, sondern die erste Erzählung des Mrk. von einem Besuch Jesu in Kapharnaum (4,31—43), weil in ihr viel umfassender die 4, 23 erwähnte Wunderwirksamkeit Jesu und die Begeisterung, welche sie erregte, zum Ausdruck kommt. Der Abschluß in 4, 44 zeigt aber ausdrücklich, daß diese beiden Geschichten noch nicht die eigentliche Erzählung von der öffentlichen Wirksamkeit Jesu beginnen, sondern ohne Rücksicht auf ihre Zeitfolge wie ein Programm der entgegengesetzten Aufnahme, welche dieselbe fand, vorausgeschickt sind.

Die eigentlich fortlaufende Erzählung beginnt auch Luk. mit der Jüngerberufung nach L, die er aber durch einige Züge aus der bei Mrk. ergänzt (5, 1—11). Dann bringt er die Aussätzigenheilung (5, 12—16), aber, wie wir gezeigt haben, nicht nach Mrk., dessen Faden ja mit 4, 44 fallen gelassen war, sondern weil es die erste Heilungsgeschichte war, die Q erzählte. Daher ist die Erzählung auch 5, 12 zeitlich nicht an die vorige angeschlossen. Ebensowenig aber die folgende (5, 17), weil sie zwar bei Mrk. auf die Aussätzigenheilung folgte, ohne aber zeitlich mit ihr verknüpft zu sein, da sie dort erst bei der Rückkehr von der Rundreise nach Kapharnaum erfolgte, in welche Mrk. die Aussätzigenheilung versetzt hatte. Dazu kam, daß Luk. im Eingang der Heilung des Gichtbrüchigen sichtlich gar nicht Mrk. im Auge hat, sondern Q, wo dieselbe nicht in Kapharnaum spielt, und erst fortgehends sie mittels Reminiszenzen an die so viel reichere Darstellung bei Mrk. erweitert, bis er im Abschluß der Geschichte beide Darstellungen absichtsvoll kombiniert (5, 17—26). Auch das hat Luk. aus Mrk. ersehen, daß bei dieser Heilungsgeschichte es zum ersten Male zu einem Anstoß kam, den die Schriftgelehrten und Pharisäer an Jesu nahmen, und dies 5, 21 ausdrücklich markiert (bem. das *ἤρξαντο*). Dann aber lag es sehr nahe, nun auch den zweiten Konfliktsfall mit den Pharisäern

zu bringen, der sich nach Mrk. (wie Luk. ihn auffaßt) unmittelbar darauf bei dem Gastmahl in des neuberufenen Levi Haus zutrug (5, 27—39). Hier scheint also Luk. ganz in die Markuserzählung einzulenken und nur ihm noch zu folgen. Wir haben aber gezeigt, daß er 5, 30. 33. 36. 39 eine Parallelüberlieferung aus L einmischt, die auch dort einen ersten Konfliktsfall mit den Pharisäern bildete, daß also auch dadurch die Anreihung dieser Erzählung voll motiviert war.

Dasselbe gilt aber von dem ersten Sabbatkonflikt, den Lk. 6, 1—5 nach Mrk. zu bringen scheint. Wir haben gezeigt, wie Luk. noch sehr wohl die Sabbatsprüche aus Q kennt, deren einen Mrk. in die Erzählung vom Ährenraufen verflochten hatte. Diese Sprüche waren auch dort an einen Vorwurf der Pharisäer gegen die Jünger angeknüpft und bildeten auch dort das erste Stück in einer Reihe von Streitreden (vgl. Q V Anm. 1). Nur den zweiten Sabbatkonflikt hat Luk. allein nach Mrk. erzählt, und zwar mit seinem *ἐγένετο δὲ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ* ausdrücklich auf eine zeitliche Verknüpfung verzichtend (6, 6—11). Hier meinte nämlich Luk. einen wirklichen Erzählungsfaden gefunden zu haben, der ihn auf einen Höhepunkt der galiläischen Wirksamkeit Jesu zu führen schien; denn nach Mrk. 3, 7—19 entwich Jesus nach jenem zweiten Sabbatkonflikt ans Meeresufer, wo er, von einer ungewöhnlich großen Volksmenge umdrängt und mit ihren Heilgesuchen belästigt, sich zuletzt auf die Berghöhe zurückzog und dort die Apostelwahl vollzog. Luk. kann also, an diesen Faden anknüpfend, mit voller Bestimmtheit erzählen, wie Jesus *ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις* auf der Berghöhe (wobei er freilich das *τὸ ὄρος* bei Mrk. irrtümlich auf einen Berggipfel deutet) die Apostelwahl vollzog und dann, auf eine ebene Fläche des Gebirges hinabsteigend, in der dort um ihn sich versammelnden ungewöhnlich großen Volksmenge mit Heilen und Lehren beschäftigt war (6, 12—19, vgl. besonders 6, 18, wonach sie *ἦλθον ἀκοῦσαι αὐτοῦ*).

Hier hatte er nämlich die Situation gefunden, in der er die große Rede bringen konnte, welche in Q die erste und in L die einzige war, die in Form einer eigentlichen Rede mit Prolog und Epilog mitgeteilt wurde, und welche nach beiden auf der Berghöhe vor den Jüngern gehalten war. Erst unsere jüngeren Evangelisten konnten diese bedeutsame Rede sich nicht anders als vor einem größeren Auditorium gehalten denken, das beide aus der Schilderung der großen Volksversammlung

Mk. 3 entnahmen. Wie Luk. hier zum ersten Male seine beiden Quellen vollständig kombinierte und aus beiden eine ganz neue Rede schuf, haben wir eingehend dargelegt. Dies zeigt sich auch darin, daß er 7, 1 damit die Erzählung vom Hauptmann zu Kapharnaum unmittelbar zeitlich verknüpft, welche in Q nach Ausschluß des Aussätzigen, den er schon 5, 12—16 gebracht hatte, unmittelbar auf die Bergrede folgte, und daran die Totenerweckung schließt, die in L auf die Bergrede folgte und die er darum mit dem etwas loseren ἐν τῷ ἑξῆς anknüpfte (7, 11). In L hatte ja die Geschichte vom Hauptmann von Kapharnaum schon erheblich früher (als das erste Wunder daselbst) gestanden. Ob Luk. darauf reflektierte, daß auch in Q auf diese Geschichte eine Totenerweckung folgte, die er erst viel später nach Mrk. bringen wollte, muß dahingestellt bleiben. In L schloß sich die Täuferbotschaft zeitlich eng an die Schilderung des Eindrucks an, welchen die Totenerweckung machte (7, 16 f), und bestätigte aus dem Munde Jesu, daß seine Heilwunder Zeichen seiner Messianität seien (7, 18—22a, vgl. 7, 16b). Luk. folgt ihm darin, aber dadurch, daß er die Antwort Jesu nach Q erweitert und die dortige Rede Jesu hinzufügt, erhält dieses Stück bei ihm eine völlig andere Bedeutung (7, 18—35). Und während in L die darauffolgende Salbungsgeschichte nur den prophetischen Charakter Jesu (vgl. 7, 16) bewährte, dient sie bei Luk. nun zur Erläuterung, wie solche Vorwürfe wie 7, 34 entstanden (7, 36—50). Daß auch diese Geschichte nicht ohne Reminiszenzen an Mrk. wiedergegeben ist, haben wir gezeigt. Daß Luk. mit ihr und der 8, 2 f aus L aufgenommenen Notiz scheinbar seine Quellen Q und Mrk. gänzlich verläßt, liegt einfach daran, daß L aus der galiläischen Zeit, die Luk. in seinem ersten Teil behandelt, so gut wie nichts mehr darbot.

In Wahrheit nämlich bringt Luk. sofort das Gleichnis vom Sämann nach Q (8, 4—8), obwohl das Jüngergespräch darüber (8, 9—18) aus Mrk. entnommen ist. Wenn Luk. den Hauptteil der Parabelrede aus Q fortläßt, so hat er besser als die meisten Exegeten die Antithesen derselben gegen die Volkserwartung erkannt, die seinen heidenchristlichen Lesern fernlag. Nur der Parabel vom Sämann hatte die von ihm aufgenommene Erklärung des Mrk. eine durchaus allgemeine religiös-sittliche Bedeutung gegeben, die er noch dadurch ins Licht stellte, daß er mit der bei Mrk. der Parabelrede unmittelbar vorhergehenden Anekdote

von dem Besuch der Verwandten Jesu, dieselbe hier ebenso unmittelbar folgen ließ (8, 19—21) und ihr in dem Worte Jesu eine Wendung gab, welche sie zu einer Illustration von 8, 15 machte. Damit hat er den Faden des Mrk. verloren, der nach Q die Fahrt aufs Ostufer zeitlich eng mit der Parabelrede verband, und läßt dieselbe daher 8, 22 nur *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν,* d. h. der Tage seines Umherziehens 8, 1, in welche die Parabelrede fiel, erfolgt sein. Wenn er dann den, wie er meint, rein zeitlichen Erzählungsfaden des Mrk. aufnimmt und an die Rückkehr vom Ostufer die Erweckung des Mägdleins anreiht (8, 23—50), so darf nicht übersehen werden, daß diese beiden großen Erzählungsstücke, wenn auch in sehr viel kürzerer Gestalt, schon in Q standen. Es fehlt nicht an Spuren, daß Luk. diese Darstellung kannte, wenn er auch die so viel farbenreichere Darstellung bei Mrk. vorzog.

Mrk. 6, 1—6 mußte natürlich bei ihm ausfallen, da er die von ihm bereits gebrachte Erzählung von der Verwerfung in Nazaret als eine Parallelüberlieferung davon richtig erkannt hatte. Dann aber verfolgt er (natürlich mit Fortlassung der Einschaltung 6, 17—29, deren Anlaß bei ihm schon Lk. 3, 19. 20 dagewesen war) den Faden des Mrk. (dessen Erzählung von der Jüngeraussendung 6, 7—13 er nicht als identisch mit der in Q erkennt), offenbar darum, weil derselbe einen geschlossenen Erzählungszusammenhang bot bis zur Speisung, wo Mrk. wieder den Anschluß an Q erreicht hatte (9, 1—17). Denn daß unserem Evangelisten dort wieder diese beiden Quellen vorlagen und von ihm berücksichtigt wurden, haben wir nachgewiesen. In meinen Lukasquellen ist bereits S. 286 gezeigt worden, wie die Auslassung von Mk. 6, 45 — 8, 26 sich erst ganz erklärt, wenn man erkennt, daß Luk. aus Mrk. doch hauptsächlich nur die auch in Q erhaltenen Geschichten bringen will und in seinem ersten Teil ausschließlich die galiläische Wirksamkeit Jesu darstellt. Denn auch 9, 18—43 bringt er nur Stücke aus Mrk., die aus Q stammten, aus welcher Quelle sich alle Auslassungen (vgl. Mk. 8, 22 f. 9, 11 — 13, 28 f) und Verkürzungen (vgl. besonders Lk. 9, 37—43) bei ihm erklären.

Erst Lk. 9, 43—45 findet der Evangelist wieder in der zweiten Leidensweissagung bei Mrk. (9, 30—32) ein Stück, das so ausdrücklich nach Galiläa versetzt wird, wie die erste Leidensverkündigung in L, die nach Lk. 24, 6 (L) ebenfalls noch in Galiläa erfolgt war, und die er mit jener harmonisiert.

Das zeigt besonders die Einleitung 9, 43, in welcher dieselbe bei L in einen ausdrücklichen Gegensatz gegen die Begeisterung gestellt wird, welche die Wundertaten Jesu erregt hatten, und welche einen so ganz anderen Ausgang zu verheißen schien. Endlich bringt Luk. noch aus Mrk. den Rangstreit der Jünger, den dieser ausdrücklich nach Kapharnaum, also nach Galiläa, versetzt hatte, freilich mit Weglassung alles dessen, was sich ihm nicht mehr auf diesen Rangstreit beziehen zu können schien (9, 46—50).

3. Es ist keine Frage, daß Luk. mit 9, 51 einen zweiten Teil der öffentlichen Wirksamkeit Jesu beginnt im Gegensatz zu dem galiläischen. Von einem „Reisebericht" ist freilich hier so wenig die Rede als in L (vgl. Teil 4,3). Luk. hat sich sichtlich nach L die Vorstellung gebildet, daß zwischen der galiläischen Wirksamkeit und der letzten Wirksamkeit Jesu in Jerusalem eine Zeit des Umherreisens lag. Es ist das auch nach Mrk. völlig richtig, nur daß dies Umherreisen ihn ebenso nach dem Norden führte wie nach dem Süden, und daß, da jenes vielmehr der Unterweisung der Jünger gewidmet war, er gelegentlich auch von dort, wenn auch incognito, nach Galiläa zurückkehrte. Immerhin hat Luk. nicht Unrecht, wenn er dieses Umherreisen im Süden (vgl. auch Mk. 10, 1) als die Zeit einer außergaliläischen Wirksamkeit Jesu auffaßt. Er eröffnet dieselbe nach 9,51—56 mit der Verwerfung Jesu in einem samaritischen Flecken aus L, die ihm ebenso typisch für seine Aufnahme auch im Süden des Landes erschien, wie seine Verwerfung in Nazaret in Galiläa.

Daß Luk. aber keineswegs gewillt ist, hier ausschließlich dem Faden von L zu folgen, zeigt 9,57—60, wo er (übrigens, wie wir gezeigt haben, irrtümlich) bei dem Beginn dieses Umherreisens die rechte Stelle gefunden zu haben meint für die Jüngergespräche aus Q (Mt. 8, 19—22), denen er in seiner harmonisierenden Weise noch einen Spruch aus L (9, 62) anreiht. Ebenso meint er in der Notiz 10, 1 (L) den Anlaß gefunden zu haben für die Aussendungsrede in Q (10, 2—16), die er nicht auf die Zwölf beziehen konnte, da er deren Aussendung schon 9, 1—6 berichtet hatte. Dasselbe gilt von den bei der Rückkehr der 72 gepflogenen Gesprächen (10, 17—24), da er die Rückkehr der 12 schon 9, 10 berichtet hatte. Die Gespräche mit den rückkehrenden Jüngern aus Q setzen sich offenbar noch Lk. 11, 1—13 fort. Da aber Luk., diesen Zusammenhang

verkennend, die Bitte um ein Mustergebet in eine neue Lokalität versetzt hat (11, 1), so benutzt er die Gelegenheit zu einer Einschaltung, in der er den Faden von L wieder aufnimmt; denn wir haben gesehen, daß dort (vielleicht schon vor 10, 1) das Gleichnis vom barmherzigen Samariter und die Erzählung von Maria und Martha folgten (10, 29b — 42). Ebenso ist schon früher gezeigt, daß Luk. das erstere durch die Frage nach dem höchsten Gebot aus Q einleitete, von der sich leicht zeigen läßt, wie nahe ihm die Reminiszenz an dieses Stück lag. Es leitete nämlich in Q, wie wir sahen, die Streitreden ein, welche Luk. 11, 14—36 nach Q bringt (vgl. Q V, Anm. 2). Luk. hat nur zwischen den beiden, wo in Q der Besuch der Verwandten Jesu stand, eine ganz ähnliche Erzählung gebracht, die wahrscheinlich auch in L dem sofort folgenden Pharisäergastmahl vorherging (vgl. L III, Anm. 18).

Wir haben gezeigt, daß Luk. nur darum 11, 37—52 die in L erst später stehende Erzählung von einem Pharisäergastmahl brachte, bei dem Jesus zu scharfen Strafreden veranlaßt wurde, weil er hier eine Parallelüberlieferung der Rede mit den Weherufen zu finden glaubte, mit welcher Q rein sachlich (allerdings gegen jede chronologische Möglichkeit) die Reihe der Streitreden schloß. Da auf sie in L die Bemerkung folgte, wie die nun beginnenden Verfolgungen Jesu nur den Volkszudrang zu ihm steigerten (Lk. 11, 53. 12, 1), so schloß sich hier vortrefflich ein Stück aus Q an, welches Jesum auf der Höhe seiner Volkswirksamkeit zeigt, da man ihn geradezu als die höchste Autorität auch in Rechtssachen anerkannte (12, 13—21). Luk. bemerkt aber 12, 1 ausdrücklich, daß vor demselben (also zwischen den Weherufen und dieser Volksszene) eine Jüngerrede stand, die von den seinen Jüngern bevorstehenden schweren Schicksalen handelte, und die er 12, 2—12, wenn auch aus Gründen, die wir kennen gelernt haben (vgl. Q V, Anm. 30), nur teilweise wiedergab. Dagegen bringt er nach der Erzählung von dem Manne, der Jesu Autorität für die Beilegung seines Rechtshandels ausnützen wollte, eine lange Jüngerrede aus Q (12, 22—48), in der Luk. nur die Mahnung, sich himmlische Schätze zu sammeln, durch eine Parallelüberlieferung, und das Gleichnis von den zehn Jungfrauen durch ein ähnliches aus L ersetzte. Die abrupte Art, in der 12, 49 ein Redestück völlig anderer Art folgt, zeigt evident, daß Luk. hier von Q zu L zurückkehrt (vgl. L III, Anm. 26), wo sich an den

Gegensatz zwischen den Pharisäern und dem Volk höchst naturgemäß die Weissagung von dem Zwiespalt, den er in der Nation erregen müsse, anschloß (12,49—53). Wenn wir L III, Anm. 28 vermuten mußten, daß hier in L die Parallelüberlieferung der Weissagung von den Jüngerverfolgungen folgte, die Luk. mit Mrk. für die Parusierede vorbehielt, so ist klar, woher er sie hier überging, da er ja schon 12, 11. 12 Sprüche aus ihr nach Q gebracht hatte, die aber nun schon durch ganz andersartige Spruchreihen aus Q davon getrennt waren.

Die kleine Volksrede Lk. 12, 54—59 muß in Q gestanden haben, da ja ihr Eingang noch Mt. 16, 2f, sowie das Gleichnis, in das sie ausgeht, Mt. 5, 25. 26 erhalten ist, und sie schloß sich dort leicht an die Jüngerrede Lk. 12, 22—48 an. So schaltet also Luk. diese in Q folgende Rede hier ein, weil die in L auf die Ankündigung der bevorstehenden Entscheidung (12, 49—53) folgenden Bußmahnungen an das Volk (13, 1—5), und zwar mit vollem Recht, dem Evangelisten die beste Erläuterung des Gleichnisses 12, 58 f zu geben schienen. An die Mahnung des Gleichnisses vom Feigenbaum (13, 6—9) aber schloß L sinnvoll die Erzählung 13, 10—17, welche zeigt, wie Jesus durch Lehren und Heilen den Kindern Abrahams Anlaß gab, die ihnen noch geschenkte Bußfrist zu benutzen (vgl. L III, Anm. 31). So hatte Luk. zugleich eine passende Anknüpfung an die Gleichnisse in Q gewonnen (13, 18—21), welche dort auf die Volksrede 12, 54—59 folgten, weil sie auf die Frage führten, ob der in jener Rede vorausgesetzten Situation gegenüber noch die umfassende Bestimmung des Gottesreiches aufrecht zu erhalten sei. Da Luk. aus Gründen, die in meinen Lukasquellen S. 94 Anm. dargetan sind, hier die Erinnerung an die Reise, auf der sich Jesus befand (13, 22), einschob und dadurch sich veranlaßt sah, eine Einleitung zu den folgenden Sprüchen durch die Frage 13, 23 zu komponieren, so ergab sich nach Q erst 13, 24—29 die Antwort auf die in den Gleichnissen angeregte Frage, und zwar dahin, daß das allerdings in Israel nicht der Fall sein werde, wo nur wenige durch die enge Tür (der Buße) ins Gottesreich eingehen würden, dafür aber viele aus den Heiden berufen werden. Darauf bezog dann Lk. 13, 30 den Spruch Mt. 20, 16, der freilich in Q eine ganz andere Bedeutung hat. Da die Benutzung dieser Spruchreihe in Mt. 7, 13 f. 22 f 8, 11 f unzweifelhaft macht, daß dieselbe in Q stand, so wird eben daher auch die folgende Anekdote stammen, da Luk. nicht sagen würde, daß eben in jener Stunde das 13, 31

Erzählte stattfand, wenn es nicht in Q unmittelbar auf das Vorige folgte, woraus er (allerdings irrtümlich) schloß, daß es auch zeitlich demselben unmittelbar folgte. Sie spielt selbstverständlich im Gebiet des Herodes, also in Peräa. An das Wort Jesu an Herodes (Lk. 13, 32. 33) schloß aber Luk. durch eine höchst naheliegende Ideenassoziation den Schluß der Rede mit den Weherufen, den er freilich in der Rede auf dem Pharisäergastmahl (Lk. 11) unmöglich anbringen konnte (13, 34 f).

Man wird nicht leugnen können, daß Luk. in überaus geschickter Weise seit 12, 1 die Stoffe aus Q und L mit voller Erhaltung ihrer Reihenfolge in beiden Quellen zusammenflicht. Das war freilich dadurch erkauft, daß er, wie schon oben bemerkt und III, Anm. 6. 19 nachgewiesen, das Pharisäergastmahl mit den Strafreden (11, 37—54), weil er dasselbe als Parallelüberlieferung der Rede mit den Weherufen betrachtete, mit den in L darauf folgenden Stücken (12, 1. 49. 50. 13, 1—17) antizipiert hatte und dadurch das Pharisäergastmahl (14, 1—14) mit den in L darauf folgenden Stücken (Kap. 15. 16) fortgefallen war. Nun meinte aber Luk. in 14, 1—14 einen Anknüpfungspunkt für das Gleichnis vom großen Abendmahl (14, 16—24) gefunden zu haben, weil es ebenso, wie die beiden vorangehenden, von einem Gastmahl handelte. Freilich fühlte er selbst, daß es doch nicht ganz zu den vorigen paßte, die er ja direkt als an die Gäste und an den Gastgeber gerichtet gedeutet hatte, und suchte es (freilich durchaus vergeblich) durch die Zwischenfrage 14, 15 zu motivieren (vgl. III, Anm. 32). Dagegen schloß sich das Gleichnis vortrefflich an die Bußmahnungen in L (Lk. 13, 1—17) an, da es die, welche der Aufforderung zur Buße nicht folgen würden, mit dem Ausschluß vom Gottesreich und ihrer Ersetzung durch die Heiden bedrohte. Luk. hatte also tatsächlich damit nur den durch die Einschaltung aus Q (13, 18—35) und die Nachholung des Pharisäergastmahls 14, 1—14 abgerissenen Faden wieder aufgenommen und folgt demselben in der Rede, welche die ernsten Anforderungen an die, welche seine Jünger werden wollten, ihnen vorhält (14, 25—35). Darüber waren aber die Abschnitte, welche in L die Steigerung des mit der Sabbatheilung auf dem Pharisäergastmahl begonnenen Konflikts darstellten, verloren gegangen, und darum muß sie Luk. nun, ehe L von den Pharisäerkonflikten zu den Jüngerunterweisungen überging (vgl. Kap. 17 und dazu III, Anm. 37. 38), nachholen.

Es geschieht das Kap. 15. 16, wo Luk. ganz dem Faden von L folgt. Daß er vor dem Gleichnis vom verlorenen Sohn die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und vom verlorenen Groschen, die mit der 15, 1. 2 gezeichneten Situation gar nichts zu tun haben, aus Q einschaltet, weil er sie irrtümlich für durchaus analog hielt, haben wir nachgewiesen. Ebenso stammt aus Q das Gleichnis vom ungerechten Haushalter (16, 1—12), das Luk. (ebenso irrtümlich) als Pendant zu dem vom reichen Mann und armen Lazarus auffaßte. Daß dasselbe hier von Luk. eingeschaltet ist, folgt klar daraus, daß es nach 16, 1 an die Jünger gerichtet ist, also die Verhandlung mit den Pharisäern unterbricht, die sich doch 16, 14f deutlich fortsetzt. Ebenso haben wir gezeigt, wie Luk. 16, 16—18 durch Sprüche aus Q, die ihm hier ihre rechte Deutung zu empfangen schienen, den Schluß des Gleichnisses vom reichen Mann und armen Lazarus vorbereitet und dann dieses selbst 16, 19—31 nach L bringt. Daß diese Verhandlung wahrscheinlich mit dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner schloß, haben wir III, Anm. 16 gezeigt. Nach der Deutung des Luk. bildete dasselbe nur ein Pendant zu dem Gleichnis 18, 1—8, weshalb er es sich bis dahin aufgespart hat. Erst nun kann er wieder den Faden von L aufnehmen, den er 14, 35 fallen lassen mußte, und bringt die Jüngerunterweisungen aus L, die er nur mit einem Spruch aus Q 17, 1f einleitet (vgl. III, Anm. 37), natürlich mit Weglassung des bereits 12, 35—38 benutzten Gleichnisses, und an die sich als Illustration die Erzählung vom dankbaren Samariter anschloß (17,3—19). Daß Luk. die letztere durch den Hinweis auf die Reise 17, 11 nur einleitete, weil dort am ehesten sich die Situation ereignen konnte, die sie voraussetzt, haben wir III, Anm. 41 gezeigt. An die Stelle der eschatologischen Rede, welche diese Jüngerunterweisungen in L schloß, und welche Luk. als Parallelüberlieferung der großen Parusierede erst Kap. 21 bringen wollte, hat Luk. die andere eschatologische Rede aus Q gesetzt (17, 20—18, 8), an deren Schlußgleichnis er, wie wir oben sahen, als Pendant das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (18, 9—14) anschloß.

Wie ernst es Luk. damit nahm, in diesem Teile alles zusammenzustellen, was seine Quellen über die Wirksamkeit Jesu außerhalb Galiläas ergaben, zeigt der Abschnittt 18, 15—30, wo er mit Ausnahme des Streits über die Ehescheidung (Mk. 10, 2—12), der für seine Leser unverständlich war, alles

wiedergab, was nach Mk. 10, 13—31 während der Wirksamkeit Jesu in Judäa und Peräa zu spielen schien (Mk. 10,1). Auch in diesem Teile geht also voran, was er seinen beiden Hauptquellen entnahm. Wie weit ihm klar war, daß der Spruch 18, 29. 30 aus Q stammt, der trotz der Erweiterung aus Mrk. doch noch Reminiszenzen an seine Urgestalt zeigt (vgl. meine Lukasquellen), muß dahingestellt bleiben.

4. Scharf scheidet sich von dem Vorigen der Beginn des dritten Teils der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, welcher in Jerusalem spielt. Er beginnt 18, 31—34 mit der Ankündigung seines Hinaufziehens nach Jerusalem, die aber keineswegs aus Mrk. herrührt, sondern aus L, wenn auch Züge aus Mrk. hineinverflochten sind (vgl. IV, Anm. 1). Das wird ja auch klar daraus, daß das ganze Stück Mrk. 10, 35—45 fehlt und daß die Blindenheilung bei Jericho (10, 46—52) nur als Einschaltung in eine völlig andere Erzählung von dem Aufenthalt Jesu in dieser Stadt erscheint (vgl. IV, Anm. 2). Es ist übrigens, obwohl wir dort schon ein Motiv dieser Einschaltung erkannten, nicht ausgeschlossen, daß auch Luk. (wie Matth.) in dieser Markuserzählung die Parallelüberlieferung der Blindenheilung aus Q (Mt. 9, 27—30) sah, da er mit Vorliebe solche Stücke aus Mrk. aufnimmt, die eine farbenreichere Darstellung der knappen älteren Erzählungen der Matthäusquelle darboten. Abgesehen von dieser Einschaltung folgt Luk. bis 19, 28 ganz der ihm eigentümlichen Quelle (L). Daß er auch die Besorgung des Eselsfüllens Mk. 11, 1—8 nicht missen wollte, von dem L noch nichts erzählte, ist begreiflich genug. Im übrigen ist die Schilderung des Einzugs 19, 28. 37—48 ganz aus L erhalten; nur daß die Austreibung der Händler (19, 45f) ein Einschub aus Mrk. ist, glaube ich IV, Anm. 10 gezeigt zu haben.

Nun war freilich in L von einer jerusalemischen Wirksamkeit Jesu wenig erzählt. Daher meinte Luk. die Quelle hier ergänzen zu müssen; so schon 20, 1—19 durch die Vollmachtsfrage und das Gleichnis von den rebellischen Weingärtnern, von dem wir übrigens gezeigt haben, daß Luk. seine Urform in Q sehr gut kannte. Natürlich brachte er das Einzige, was L aus dieser Zeit erzählte, die Censusfrage, nach seiner Quelle, wenn auch nicht ohne Reminiszenzen an Mrk. Auch das Sadduzäergespräch (Lk. 20, 27—38) ist eine Einschaltung aus Mrk.; aber wir sahen, wie in den Schluß desselben Sprüche aus L verflochten sind, die Luk. anderswo nicht unterzubringen wußte (vgl. III, Anm. 44).

Selbst in dem ganz aus Mrk. entnommenen Schlußstück 20, 39 — 21, 5 erkannte Luk. sicher in Mk. 12,38—40 Reminiszenzen an die Rede mit den Weherufen aus Q, welche er reichlicher bei dem Pharisäergastmahl Kap. 11 verwertet hatte. Es bewährt sich also immer aufs Neue, daß Luk. den Mrk. nur aushilfsweise neben seinen beiden Hauptquellen benutzt, namentlich um einen Erzählungsfaden zu gewinnen.

Das bewährt sich vollständig auch in der Parusierede, wo er an das Jüngergespräch auf dem Ölberge (Mk. 13, 1—8) anknüpft, obwohl er dasselbe wegen 21, 37 noch in den Tempel verlegt, um einen fließenderen Fortgang der Erzählung zu gewinnen (Lk. 21, 5—11). Auch für die Weissagung der Jüngerverfolgungen in L meinte er mit Mrk. in dieser letzten großen Rede Jesu die geschichtlich richtige Stelle gefunden zu haben, wenn er dieselbe auch in seiner Weise mit dem Text derselben bei Mrk., oder vielmehr mit dem diesem zu Grunde liegenden Text von Q harmonisierte (21, 12—19). Daß er aber schon 21, 20—24 gar nicht mehr auf Mrk. reflektiert, zeigt das völlige Fehlen von Mk. 13, 21—23. Er hat 21, 20—24 einfach die Parallelüberlieferung von Q (Mt. 24, 15—22) aus L eingestellt, und ebenso 21, 25—28 die von Mt. 24, 29—31, bis er 21, 29—32 ganz zu Q übergeht und daran erst den Schluß der eschatologischen Rede aus L (21, 34—36) anfügt. Wir haben hier das einzige Stück, wo Luk. alle seine drei Quellen mit einander verflicht. Nach ihm schließt Luk. ausdrücklich die jerusalemische Wirksamkeit Jesu ab (21, 37 f), an 19, 47 f anknüpfend.

Denn alles Übrige, was aus Jerusalem erzählt wird, ist ja die Leidensgeschichte. Hier versagte die Quelle Q ganz, und Luk. war lediglich auf Mrk. und L angewiesen. Aber auch hier ist es nicht Mrk., den er aus L ergänzt, sondern L, nach dem er erzählt, und den er immer wieder mit Mrk. harmonisiert. Aber fast überall verrät sich das aus Mrk. Eingeflochtene schon durch oft sehr auffällige Inkorrektheiten im Fluß der Erzählung. Dieselbe setzt mit dem schon 4, 13 vorbereiteten Verrat des Judas ein ohne jede Berücksichtigung von Mk. 14, 1—6, da 22, 2 vielmehr an die Erwähnung der Mordpläne anknüpft, die 19, 47 aus Mk. 11, 18 eingeschaltet war (vgl. IV, Anm. 14). Die Geschichte der Mahlbereitung 22, 8—13 ist das letzte etwas größere Stück, das aus Mrk. eingefügt wird, während die Erzählung vom Passahmahl, selbst in der Stellung der Abendmahlseinsetzung *vor* der Weissagung des Verrats,

völlig eigene Wege geht, über welche eine Reminiszenz an Mrk. wie 22, 22 gänzlich verschwindet. Freilich genügte auch hier dem Evangelisten die doch schon viel farbenreichere Darstellung in L noch nicht; aber wenn er Stücke aus Q, wie 22, 24 — 30 und 35 — 38 einflicht, so geschieht es doch wohl mehr, weil er hier wirklich die geschichtliche Stellung dieser Stücke gefunden zu haben meinte.

Man beruft sich wohl darauf, daß hier die Geschichte am Faden des Mrk. verläuft; aber das ist doch tatsächlich nur so weit der Fall, als der Gang der Ereignisse es notwendig mit sich brachte. Von der Weissagung der Jüngerflucht auf dem Gang zum Ölberge weiß die ganz an L orientierte Erzählung des Luk. so wenig wie von dem Ringen Jesu in Gethsemane, dessen Name nicht einmal genannt wird. Diese Überlieferung, die, wie eben noch die Geschichte des Passahmahls gezeigt, mit dem Apostelkreise keinerlei Fühlung mehr hatte, zeigt nur, wie Judas den 22, 4 ff versprochenen Verrat ausführte, und geht dann sofort in gerade umgekehrter Ordnung wie Mrk. zur Verleugnung des Petrus und der Verurteilung Jesu durch den Hohenrat über, überall trotz der gelegentlich eingeflochtenen Züge aus Mrk. eine völlig eigenartige Darstellung dieser Vorgänge zeigend (22, 39—71). Noch stärker tritt das bei den Verhandlungen mit Pilatus hervor, die zur Gestattung der Kreuzigung führen (23, 1—25), sobald man die offenbaren Zusätze aus Mrk. ausscheidet, und bei der Darstellung des Kreuzestodes (23, 26—49). Die Erwähnung der Bestattung Jesu (23, 50—56) konnte ja gar nicht fehlen, weil auch hier die Geschichte des Auferstandenen mit der Szene am Grabe beginnt.

Unser Evangelium ist nämlich das einzige, welches nach der Verkündigung der Auferstehung durch den Mund der Engel am Grabe (24, 1—10) in seinem Schlußteil zwei ausführlich erzählte Erscheinungen des Auferstandenen zur Bewährung derselben bringt. Schon dort ist von einer Berührung mit Mk. 16, 1—8 kaum mehr die Rede, von 24, 11 an aber hat nur noch L das Wort. Wie die ausführliche Vorgeschichte aus dieser Quelle entnommen, so schließt das Evangelium mit der Darstellung dieser Erscheinungen aus ihr. Daß Luk. den Schluß der zweiten zu einer Himmelfahrt umgedeutet hat, ist V, Anm. 7 gezeigt worden.

5. Aus dieser Analyse des Lukasevangeliums erhellt, daß dasselbe noch in viel umfassenderem Maße als das Matthäusevangelium durchweg eine Komposition aus seinen drei Quellen ist. Von irgend welchen mündlichen Überlieferungen, die nicht bereits in diesen festgelegt waren, zeigt sich nirgends eine Spur. Was von der Hand des Lukas herrührt, ist, abgesehen von den Anknüpfungen an die Profangeschichte 2, 2. 3, 1, außerordentlich wenig. Mit 3, 18—20 schließt er die Geschichte des Täufers ab, ehe er zur Geschichte Jesu übergeht; 4, 15f mußte vorausgeschickt werden, um dem Mißverständnis vorzubeugen, als beginne die Geschichte Jesu mit seiner Verwerfung in Nazaret, und 4, 44 schließt die beiden programmartig vorausgeschickten Erzählungen ab, ehe die eigentliche Geschichte der galiläischen Wirksamkeit beginnt. Ausschließlich von der Hand des Luk. rühren die zahlreichen von ihm komponierten Zwischenfragen her, durch welche er ihm auffällige Wendungen in seinen Quellen oder solche, die durch seine Verbindung derselben entstehen, zu vermitteln sucht. Dagegen rührt die Art, wie 9, 51 die Geschichte der außergaliläischen Wirksamkeit beginnt, aus L her, und die Art, wie 13, 22. 17, 11 darauf zurückgewiesen wird, dient lediglich zur erläuternden Vorbereitung folgender Erzählungen. Die Einführung und der Abschluß der Himmelfahrtsgeschichte (24, 50. 52f) ist natürlich Vorausweisung auf die Apostelgeschichte.

Aber darum ist sein Geschichtswerk nichts weniger als eine lediglich mosaikartige Zusammenfügung seiner Quellen. Schon die Art, wie Q und L, vielleicht kann man noch besser sagen L und Q, worüber sich streiten läßt, als seine beiden Hauptquellen hervortreten im Vergleich mit Mrk., zeigt eine selbständige Bewertung derselben. Luk. will *καθεξῆς* erzählen (1, 3); und er kann es nur unter der (allerdings irrtümlichen) Voraussetzung, daß seine Quellen im großen und ganzen ihre Stoffe in zeitlicher Folge anordneten. Wo er von ihrer Anordnung abweicht, geschieht es nur auf Grund geschichtlicher Erwägungen, die ihm ohnehin durch die Differenzen derselben in seinen Quellen nahegelegt waren. Im ersten Hauptteil bot ihm scheinbar Mrk. einen Erzählungsfaden dar; und die Art, wie er im zweiten seine Quellen Q und L miteinander verflicht, um in allem Wesentlichen ihre Anordnung aufrecht zu erhalten, kann nur als höchst kunstvoll bezeichnet werden.

Seine Wiedergabe der Quellen ist sehr treu, seine Änderungen beruhen, von rein grammatischen und lexikalischen abgesehen, meist auf naheliegenden Reflexionen, meist geschichtlicher, seltener dogmatischer Art. Es ist völlig undenkbar, daß er dann wieder in anderen Stücken seinen Text völlig frei umgestaltet haben sollte. Hier werden wir geradezu zu der Annahme gezwungen, daß er in L Parallelüberlieferungen von Erzählungen, Sprüchen, Gleichnissen und Spruchreihen bis zu ganzen Reden in seinen beiden Quellen fand, von denen er doch nur eine aufnehmen konnte, und unter denen er die ihm sympathischere wählte, wo er sie nicht kunstvoll miteinander harmonisierte. Durch letzteres ist er oft geradezu der Vorläufer der späteren Harmonistik geworden.

Der sogenannte Paulinismus des Lukasevangeliums, den man einst im Interesse der Tendenzkritik ausgebeutet hat, wird gemeinhin weit überschätzt. Wer in solchem Umfange eine durch und durch judenchristliche Quelle wie L ohne irgendwelche Änderungen benutzt, kann kein Pauliner sein, wenn man dies im Gegensatz zum judenchristlichen Urchristentum verstehen will. Wie Vieles von dem, was man dafür anführt, schwindet bei jedem näheren Zusehen! So soll Luk. (was wir übrigens aus ganz anderen Gründen bestreiten mußten) das Zitat aus Jes. 40 verlängert haben wegen seines universalistischen Schlusses (3, 5). Als ob das Heil des nach dem Prophetenwort auf gebahnten Wegen zu seinem Volke heranziehenden Jahve von jemand anders gesehen werden könnte, als von jedem Fleisch in seinem Volk! Und wenn das (übrigens sicher nicht von Luk. entworfene) Geschlechtsregister die Ahnen Jesu bis zu Adam heraufführt (3,39), so kann doch eine Abstammung von Adam, wie sie alle Menschen mit ihm teilen, schwerlich seine universelle Bestimmung beweisen sollen. Es liegt ja nahe, daß die Geschichte des kananäischen Weibes wegen des mißverständlichen Wortes Mt. 15, 24 fortgelassen ist; aber man darf doch nicht übersehen, daß Luk. die Geschichte auch in einer Fassung kannte, die aufs Präziseste der paulinischen Formel entsprach (Mk. 7, 27), daß sie aber freilich gerade Mrk. in eine Situation versetzt hatte (7, 24), in welcher sie für seine Darstellung von der galiläischen Wirksamkeit Jesu ausgeschlossen war. Genau dasselbe gilt von dem Missionsauftrag an die Jünger Mt. 10, 6, der doch, ganz abgesehen von seiner Mißverständlichkeit, einfach in der Situation, in die Luk. die Rede

versetzt hatte (Lk. 10, 1), unmöglich war. Während L und Q von keinem Auftrag zur Heidenmission wissen, hat auch Luk. einen solchen nur 24, 47 in einem noch deutlich erkennbaren Einschub in die Quelle (vgl. V, Anm. 6) angedeutet. Gewiß rührt der Schluß des Gleichnisses vom großen Abendmahl (Lk. 14, 24) vom Evangelisten her; aber die Verwerfung des gesamten jüdischen Volkes, die übrigens nicht, wie Mt. 8, 11, in den Spruch Lk. 13, 28 eingetragen ist, steht doch gerade im Widerspruch mit der paulinischen Hoffnung auf eine endliche Wiederannahme Israels.

Die dogmatischen Bedenken, die sich hier und da in seinen Änderungen zeigen, sind völlig anderer Art. So, wenn Luk. den Spruch Mt. 10,28b umbiegt und den Spruch Mk. 9,43—48, dessen Zusammenhang er nachweislich gekannt hat, wegläßt, damit es nicht scheine, als käme der Mensch mit Seele und Leib in die Hölle; oder wenn er Mt. 10, 28a ändert, wie Mk. 3, 4, weil es doch ein eigentliches Töten der Seele (durch Verführung) gibt. Wenn er dreimal die Zusammenstellung der *δίκαιοι* mit den Propheten vermeidet, so tut er es sicher nicht, weil nach Paulus keiner *δίκαιος* ist, da er Jesum 14, 14 ganz unbefangen von der *ἀνάστασις τῶν δικαίων* reden läßt (vgl. auch 5, 32. 15, 7) und die vielen Stellen, wo L fromme Israeliten *δίκαιοι* nennt, anstandslos aufnimmt, sondern weil er in jenem Zusammenhange den Ausdruck nicht mehr verstand. Seine starke Betonung des häufigen Betens Jesu oder des heiligen Geistes als der höchsten Gabe, die Gott nie versagt (11, 13), hat doch mit dogmatischen Gegensätzen nichts zu tun. Ebensowenig die sogenannte asketische Weltbetrachtung des Luk., die übrigens auch stark überschätzt wird und sich nur in seiner Sympathie für L zeigt, aber schwerlich in eigenen Zusätzen.

Die Hauptsache ist, daß von einer irgendwie höher entwickelten Christologie im Lukasevangelium nicht die Rede sein kann. Gewiß hat er Mt. 10, 32f geändert (Lk. 12, 7f), weil ihm Christus bereits selbst der Weltrichter ist und nicht nur vor dem höchsten Richter seine wahren Jünger als solche bekennt; aber daß Christus als der Richter wiederkommt, war doch seit seiner Erhöhung der Gemeinglaube der Christenheit. Matth., der 16, 27 geradeso die noch Mk. 8, 38 ausgeprägte ältere Vorstellung umdeutet, hat 10, 32f in einem Spruch aus Q dieselbe ganz unbefangen stehen gelassen. Den Namen *υἱὸς*

τ. θεοῦ hat Luk., wo er ihn nicht ganz in seinem ATlichen Sinne braucht, nicht etwa auf eine ewige Gottessohnschaft gedeutet, sondern auf die übernatürliche Erzeugung (1, 35. 3, 38). Ebenso wenig zeigt Luk. eine entwickeltere Lehre von der Heilsbedeutung des Todes Jesu. Die beiden einzigen Stellen, wo Mrk. eine solche Lehre überhaupt zum Ausdruck bringt (10,45. 14, 24), hat er nicht aufgenommen, sondern statt jener die einfache Grundform des Spruchs aus Q (Lk. 22, 27), statt dieser die Worte bei der Kelchweihe aus L (22, 17), in denen nur der ganz in ATlichen Anschauungen lebende Verf. der Quelle eine Beziehung auf die Erlösung sehen konnte. Der Verdacht, daß Luk. seine Quellen dogmatisch übermalt habe, ist also völlig unnachweislich.

Schlußwort.

Es sei mir gestattet, noch einmal das Resultat der methodischen Untersuchungen in meinen „Quellen des Lukasevangeliums“, wie ich es im Vorigen übersichtlich zusammenzufassen gesucht habe, kurz darzulegen.

Ich gehe mit den meisten Kritikern von der Annahme aus, daß Matth. und Luk. unser Markusevangelium und daneben noch eine ältere Quelle benutzt haben. Ich habe diese Annahme nur in drei Punkten näher zu präzisieren, resp. in ihrer gangbaren Fassung zu korrigieren gesucht. Zunächst habe ich durch die genaueste Vergleichung der Paralleltexte festgestellt, daß die beiden jüngeren Evangelisten überall unseren Markustext und keinen davon irgendwie abweichenden vor Augen gehabt haben. Die Übereinstimmungen derselben in Änderungen, Zusätzen und Auslassungen gegen Mrk. habe ich nicht zu verschleiern gesucht, sondern in viel umfassenderem Maße klar gelegt, als es zu geschehen pflegt. Aber gerade dadurch bin ich zu der Überzeugung gekommen und habe sie in allen Einzelheiten erwiesen, daß dieselben weder durch eine sekundäre Benutzung des Matth. bei Luk., noch durch irgend eine Form der Urmarkushypothese erklärt werden können.

Zweitens habe ich nachgewiesen, daß Mrk. bereits die von Matth. und Luk. benutzte ältere Quelle gekannt hat. Er hat sie nicht als Quelle benutzt, wie die jüngeren Evangelien, aber er ist bald unwillkürlich durch die ihm bekannte Darstellung derselben beeinflußt, bald von zweifellosen Reminiszenzen an ihren Wortlaut geleitet. Daraus ergab sich dann freilich drittens, daß jene Quelle auch Erzählungsstücke enthalten hat, so gewiß es dabei bleibt, daß sie in der Hauptsache eine Sammlung von Reden, Spruchreihen und Gleichnissen war. Ich habe gezeigt, daß diese Annahme allein die vielverschlungenen Probleme

unserer Paralleltexte erklärt, aber sie auch vollständig. Ich habe mich nicht darauf beschränkt, diese Probleme durch Betrachtung der formellen Abweichungen unserer Texte zu lösen, sondern durch diese Lösung ein eingehenderes exegetisches Verständnis der Darstellung jedes einzelnen Evangelisten in ihrer Eigenart zu fördern gesucht.

Ein großer Teil meiner Untersuchungen dreht sich um die dem Luk. allein eigentümlichen Stücke. Ich habe nachgewiesen, daß dieselben nicht auf freier Erdichtung des Evangelisten oder mündlicher Überlieferung, auch nicht auf vereinzelten Diegesen, sondern auf einer durch sein ganzes Evangelium hin von Luk. benutzten, ihm eigentümlichen Quelle beruhen, die in all jenen Stücken charakteristische Züge zeigt, an denen sie sich erkennen läßt. Ich habe gezeigt, daß diese Quelle Parallelüberlieferungen von Erzählungen, Reden, Spruchreihen und Gleichnissen enthielt, welche nur dadurch oft so schwer erkennbar geworden sind, daß Luk. seine Quellen miteinander harmonisiert hat, so daß erst nach Ausscheidung seiner Einschaltungen aus anderen Quellen, die meist durch Unebenheiten der Darstellung sich deutlich verraten, der ursprüngliche Text der Quelle klar erkennbar wird. Daraus ergibt sich, daß Luk. oft, wo man ihn häufig als Bearbeiter des Markus betrachtet, vielmehr L folgt und diese Quelle nur aus Mrk. erweitert. Ich habe endlich auf Grund dieser Untersuchungen ein Bild dieser Quelle, wie der alten Matthäusquelle, in ihrer Anordnung und Eigenart zu gewinnen gesucht, wieviel auch in Einzelheiten des Textes und der Komposition nur vermutungsweise festgestellt werden konnte, oder unsicher bleiben mußte.

Es fällt mir natürlich nicht ein, in dieser Quellenscheidung das letzte Wort gesprochen zu haben. So sehr mir die Grundzüge meiner Anschauung seit langen Jahrzehnten festgestanden und sich immer aufs neue bewährt haben, so sehr habe ich es erfahren und erfahre es noch täglich, wie in den Details dieser Untersuchungen dies diem docet. Aber eben darum wünsche ich so lebhaft, daß man dieselben nicht mit dem Vorwurf der Künstlichkeit oder Voreingenommenheit beiseite schiebe, sondern sie nachprüfe resp. verbessere. So sehr ich überzeugt bin, daß diese quellenkritischen Untersuchungen auch für das exegetische Verständnis der Evangelien nicht nur förderlich, sondern vielfach ganz unentbehrlich sind, so liegt doch ihr Hauptinteresse auf dem historischen Gebiet. Wir kommen in den Haupt-

problemen des Lebens Jesu nicht weiter, wenn wir nicht die Schichten der Überlieferung, die in unseren drei ältesten Evangelien vorliegen, quellenmäßig unterscheiden lernen, statt sie nach vorgefaßten Ansichten zu konstruieren. Mich haben meine Untersuchungen in der Überzeugung bestärkt, daß sich hier wirklich noch viel weiter kommen läßt, als man gemeinhin annimmt. Aber nur durch gemeinsame Arbeit, worin der eine die Arbeit des andern, statt sie zu ignorieren oder zu verwerfen, korrigiert und fortsetzt, kann das geschehen.

Inhalt.

	Seite
1. Aufstellung der Matthäusquelle	1
Anhang	74
2. Die Matthäusquelle (Q)	77
3. Aufstellung der Lukasquelle	97
4. Die Lukasquelle (L)	169
5. Das Markusevangelium	198
6. Die jüngeren Evangelien	223
Schlußwort	254

Digitized by Google

89094604741
b89094604741a

G. E. STECHERT
& CO.
NEW YORK

89094604741
B89094604741A
Digitized by Google